LOS SALMOS

Sal 1-59

vol. I

Hans-Joachim Kraus

LOS SALMOS

Salmos 1-59

I

HANS-JOACHIM KRAUS

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1993

Tradujo Constantino Ruiz-Garrido
sobre el original alemán *Psalmen* I *Psalmen 1-59*

Apartado 332 - 37080 Salamanca (España)
ISBN 84-301-1170-0 (obra completa)
ISBN 84-301-1171-9 (tomo I)
Depósito legal S 118-1993
Printed in Spain
Imprime Gráficas Ortega, S A
Polígono «El Montalvo» - Salamanca 1993

A la memoria de
mi esposa Ingrid Kossmann
que nació el 7 de abril de 1921
y falleció el 11 de enero de 1978

CONTENIDO

INTRODUCCION

§ 1. *El nombre del libro y su lugar en el canon*

1. Entre los judíos que hablan hebreo o arameo, el «salterio», que cuenta con 150 salmos, se conoce con el título de תהלים (*tᵉhillîm*) = «cánticos de alabanza», «cánticos de adoración», «himnos». Además de esta designación, hallamos los títulos de ספר תהלים (*sēfer tᵉhillîm*), תלים (*tillîm*), תלין (*tillîn*) o ספר תלין (*sēfer tillîn*). Estos nombres se hallan también atestiguados en los Padres de la Iglesia (C. Steuernagel, *Einleitung in das Alte Testament,* § 152, 1). El título preferido, תהלים, es una formación especial característica de תהלה (*tᵉhillāh*), que es el término técnico para los salmos de tipo de hímnico (cf. § 4, n.° 7 y § 6). Para la forma plural masculina, cf. Ges-K § 87n, o. «En comparación con la otra forma usual, תהלות (*tᵉhillôt*)», esta forma (*tᵉhillîm*) «expresará muy probablemente un significado especial del término que debe reservarse para el título del libro» (R. Kittel). En consecuencia, תהלים es un nombre exclusivo para la «colección de cánticos», para el «himnario» de los 150 salmos.

Sin embargo, el concepto תהלים no es adecuado ni mucho menos para servir de título general: de título exhaustivo y absolutamente idóneo para designar el contenido de los 150 salmos. El título se originó probablemente en una época en que el salterio se utilizaba y se entendía primordialmente como el «himnario de la comunidad judía». Ahora bien, es interesante observar que en tiempos anteriores se prefirió el título de תפלות (*tᵉfillôt*) = «oraciones» (cf. Sal 72,20). En lo que respecta a תפלה (*tᵉfillāh*), cf. § 4, 8. Este título tiene en cuenta especialmente los cánticos y oraciones de lamento que constituyen la verdadera base del salterio. Por eso, en tiempos anteriores el salterio se concibió primordialmente como colección de oraciones. Pero aun en este caso, aunque adoptemos los dos nombres תהלים y תפלות como títulos conjuntos, no lograremos abarcar con ellos los complejos contenidos del salterio. Recordemos tan sólo las secciones didácticas que no quedarán representadas, ni mucho menos, por ninguno de esos dos títulos.

Finalmente, al examinar las principales designaciones que puedan constituir un título, no debemos pasar por alto el término מזמר *(mizmor)*. Se halla atestiguado 57 veces en los epígrafes de los salmos, y evidentemente debió ser un título preferido para el salmo considerado en particular (cf. § 4, 2).

2. La tradición textual griega en los códices de la versión de los Setenta (G) ofrece la siguiente imagen en lo que respecta a los títulos. La designación más antigua que se halla documentada es la de ψαλμοί en el códice B y en Lc 24,44. Al mismo tiempo, tanto en el códice B como en Lc 20,42 y en Hech 1,20 encontramos el título de βίβλος ψαλμῶν («libro de los salmos»). ¿Qué palabra hebrea fue traducida por ψαλμός? Esta cuestión se viene suscitando una y otra vez. Un examen de las correspondencias muestra que מזמר (= ψαλμός) es la que se halla documentada más frecuentemente. Síguese de ahí que G tomó el término מזמר —que en el texto hebreo aparece 57 veces como título de diversos salmos— como una posibilidad característica para designar a la colección entera.

Otro título es preferido por G^A. La colección de los 150 salmos es denominada ψαλτήριον (τῷ Δαυίδ G^R). Pero ψαλτήριον corresponde evidentemente al término hebreo נבל *(nēbel)* que designa un instrumento musical. Podríamos entender que ψαλτήριον es el nombre de una colección de cánticos que se interpretan con acompañamiento de instrumentos de cuerda. El término corriente «salterio» tiene su origen en los títulos de G^A.

3. La situación del salterio en el canon hebreo ofrece una sorprendente imagen en las diversas esferas de la tradición textual. Las ediciones impresas que nos son familiares colocan casi siempre el salterio al principio de los *ketubim* (la sección tercera y final de la Biblia hebrea) y siguen así en la tradición de los judíos de Europa central. El orden de sucesión varía, apareciendo unas veces la secuencia Salmos-Job-Proverbios, y otras, Salmos-Proverbios-Job. Pero, si nos remontamos a los primeros tiempos de la tradición del canon, vemos entonces que el orden varía extraordinariamente. En la tradición textual palestinense, parece que las Crónicas estuvieron al principio de los *ketubim*. Testimonios de ello son el códice L, Mishael ben-'Uzziel, y los manuscritos de la Masora de Palestina. Los judíos españoles siguen esta tradición, es decir, la tradición en que el salterio aparece en segundo lugar entre los *ketubim*. Los judíos de la diáspora oriental siguieron otros principios en la ordenación de los libros bíblicos. Por el Talmud (*Baba bathra* 14b) nos enteramos también de que

el libro de Rut, entre otros, se colocaba directamente antes del salterio. Evidentemente, se quería subrayar de manera especial la ascendencia del salmista David.

4. En el canon del TM, los libros de Salmos, Job y Proverbios constituyen un grupo característico dentro de los *ketubim*. En estos libros se utiliza con carácter exclusivo un sistema peculiar de acentos. La característica especial de este sistema consiste en que, además del *'atnaḥ*, encontramos también el *'olēh w^e yōrēd*. Mientras que el *'atnaḥ* aparece sólo en frases breves como divisor de versículos, vemos que el *'olēh we*yōrēd se utiliza como divisor principal en la estructura de frases más largas.

5. Los 150 salmos del salterio tienen numeración distinta en G y en el TM. En el cuadro siguiente observaremos las diferencias:

TM		G	TM		G
Sal 1-8	=	Sal 1-8	Sal 116,10-19	=	Sal 115
Sal 9-10	=	Sal 9	Sal 117-146	=	Sal 116-145
Sal 11-113	=	Sal 10-112	Sal 147,1-11	=	Sal 146
Sal 114-115	=	Sal 113	Sal 147,12-20	=	Sal 147
Sal 116,1-9	=	Sal 114	Sal 148-150	=	Sal 148-150

Vemos, pues, que G fusiona los salmos 9 y 10 y, más tarde, también los salmos 114 y 115, formando con ambos un solo salmo. Además, el texto G conserva al fin del salterio un salmo adicional, el salmo 151, que es una utilización libre de 1 Sam 16, 1-14 y 1 Sam 17. Pero ya en la tradición más antigua, este producto adicional es caracterizado consecuentemente de ἔξωθεν ἀριθμοῦ («supernumerario»). El salmo 151 es ejemplo de retoños tardíos en la composición de salmos, como vemos en las colecciones no canónicas de los himnos de acción de gracias de Qumrán, los «Salmos de Salomón» y las «Odas de Salomón».

A propósito de las variaciones en el orden y numeración de los manuscritos de salmos hallados en Qumrán, cf. RB 63 (1956) 59. Cf. también J. A. Sanders, *Psalm 151 in 11 QPSS**: ZAW 75 (1963) 73-85.

§ 2. *El texto masorético y las traducciones antiguas*

1. Por contraste con los comentarios de B. Duhm y H. Gunkel, que al estudiar el Texto Masorético (TM), sobrepasaron los límites extremos de la crítica (J. J. Stamm, ThR NF 3 [1955] 16), el presente comentario tiene un buen grado de confianza en el

TM y trata de explorar hasta el máximo las posibilidades de crítica textual de la trasmisión de la Biblia hebrea. El estudio del texto se aproxima al del comentario elaborado por H. Schmidt, pero no se siente capaz de seguir el procedimiento conservador que aparece, por ejemplo, en las traducciones de A. Weiser y F. Nötscher. Las razones las indicaremos más tarde. Por el momento, un esbozo indicará la posición particular del procedimiento de crítica textual adoptado en el presente comentario. Desde luego, es impresionante ver, en los comentarios del salterio, las diferencias drásticas que hay entre las posiciones básicas y los métodos diversos para tratar el texto. Mientras que B. Duhm y H. Gunkel nos muestran los límites extremos a que puede llegar la investigación crítica del texto, debemos considerar como su extremo opuesto la postura extremadamente conservadora de B. D. Eerdmans, W. E. Barnes y A. Cohen. Eerdmans concede siempre la primacía al TM —incluso a riesgo de deformaciones ininteligibles—. Rechaza las opiniones modernas sobre la estructura métrica. A consecuencia de ello, la reconstrucción del texto hebreo original se puede llevar a cabo sin la carga de la presión impuesta por la forma. Cf. B. D. Eerdmans, *Essays on Masoretic Psalms*: OTS 1 (1942) 105-300; *The Hebrew Book of Psalms*: OTS 4 (1947). A. Cohen expone este procedimiento en su prólogo: «El comentario se basa invariablemente en el *textus receptus* hebreo. Cuando éste ofrece dificultades, se sugiere la traducción e interpretación más probable, pero sin enmendar el texto» (A. Cohen, *The Psalms* V).

Entre los dos extremos representados, por un lado, por B. Duhm y H. Gunkel y, por el otro, por B. D. Eerdmans, W. E. Barnes y A. Cohen, se hallan los comentarios más recientes, entre los cuales A. Weiser y F. Nötscher se inclinan hacia la opinión conservadora, aunque existen diversas tendencias. A. Schulz desarrolla un método independiente con su preferencia por la tradición masorética (*Kritisches zum Psalter*: ATA 12/1 [1932]; *Psalmen-Fragen:* ATA 14/1 [1940]). Asimismo, Engnell, en su artículo «Psaltaren», *Svenskt Bibliskt Uppslagsverk* (1952, cols. 787ss), expresa una actitud muy negativa ante todas las empresas de crítica textual relativas al salterio. A propósito de su manera de entender la tradición, el autor recomienda extrema reserva.

Pero actualmente la confianza ilimitada en el TM, y por tanto la actitud conservadora en relación con el texto hebreo, viene siendo cuestionada desde diversos puntos. La naturaleza problemática del TM se reconoció en primer lugar en relación con observaciones acerca de salmos de trasmisión múltiple. Se trata de las siguientes correspondencias:

Sal 18	=	2 Sam 22
Sal 14	=	Sal 53
Sal 70	=	Sal 40,13-17
Sal 108	=	Sal 57,8-12 y Sal 60,7-14

En las numerosas divergencias y variaciones de estos textos duplicados se reconoció por vez primera lo poco fiable que es la tradición textual hebrea en lo que respecta a los salmos. Ya en el año 1633 J. Morinus, en sus *Exercitationes biblicae de hebraei graecique textus sinceritate,* desarrolló dos tesis: a) el texto hebreo original se halla tan interpolado y tan lleno de errores, que no puede servir ya de fuente y norma para el estudio bíblico; b) tan sólo la versión de los Setenta trasmite el material fiable para una reconstrucción aproximada del texto original» (*Urtext*), el cual es básicamente inaccesible. Es interesante descubrir que H. Herkenne en su *Psalmenkommentar* (1936) expone casi las mismas tesis. En tiempos más recientes, él aboga porque nos apartemos del TM y demos preferencia al G. Dice: «El Texto Masorético (TM), en la forma que adquirió después de la aparición del cristianismo, está plagado de innumerables adulteraciones malhadadas» (20). «En consecuencia, para enmendar el texto del salterio, dependemos principalmente de las traducciones antiguas, que se basan en una forma textual anterior a la masorética. Entre ellas, la primera que hay que tener en cuenta es la versión de los Setenta (G)» (21). Esta tendencia a preferir el G se observa también en los comentarios de W. O. E. Oesterly, E. Podechard y E. J. Kissane —aunque con mayores limitaciones—.

Indudablemente, es acertado exponer claramente los numerosos daños que ha sufrido el texto hebreo de la Masora. Pero ciertamente debemos estudiar muchas otras maneras de restaurar el hipotético texto original, antes de conceder la primacía a una de las antiguas traducciones o de valernos de la ayuda de esas antiguas traducciones para efectuar violentos ataques contra el texto trasmitido.

2. Son bien conocidos los errores que hay en el TM y que reaparecen una y otra vez (véase la gran colección de materiales recopilada por F. Delitzsch, *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament* [1920]). Entre otras cosas hay confusión de letras, trasposición de las mismas, divergencias en la escritura *plena,* haplografía, ditografía, y errores de copistas que originan importantes dificultades. Todos estos errores y daños de la trasmisión del texto en el TM se observan también constantemente en el

salterio. Además, hay glosas y suplementos que se añadieron al texto como explicaciones o ampliaciones. Hay también lecturas variantes, encima de la línea o debajo de la línea, que los copistas introdujeron inadvertidamente en el cuerpo del texto. Una completa confusión de la secuencia de los versículos se observa en el salmo 87. No podemos exponer aquí el método para hacer frente a esos errores textuales (véase M. Noth, *El mundo del AT* [Madrid 1976]; E. Würthwein, *Der Text des Alten Testaments* [[4]1973]). Sin embargo, hemos de dilucidar las posibilidades de crítica textual y las posibilidades de interpretación moderna de los salmos. Pero, antes de tratar de estas cuestiones, debemos suscitar una cuestión conexa, replanteada sin cesar, y darle al menos una respuesta esquemática: la cuestión de saber hasta qué punto las leyes de la prosodia nos dan derecho a efectuar correcciones *metri causa* (por razones de métrica). Las cuestiones de la métrica se estudian en el § 5. Aquí nos bastará remitir al extenso estudio de los hechos pertinentes que se hace en dicho párrafo. Pero, en todo caso, debemos asentar ya desde ahora lo siguiente: a) Según las reglas del sistema rítmico que pueden servir de explicación apropiada de la composición de los salmos, la unidad métrica más breve tiene dos acentos; la más larga, cuatro. Así que la crítica textual tiene la obligación de investigar la corrección de las partes de los versículos que sobrepasen este límite necesario o se queden cortas con respecto a él. b) Si en la disposición de los versículos se viera que predomina un metro determinado (por ejemplo, 3 + 3), entonces los versículos que no se atengan al metro dominante deben investigarse críticamente y deben ser reajustados, si es posible, al patrón dominante. c) Pero, en todas las circunstancias, evitemos imponer por cualquier medio un principio métrico o un esquema determinado. La elasticidad y el acoplamiento a los datos, constantemente nuevos, de los diversos cánticos, deben ser las actitudes que gobiernen nuestro modo de proceder.

3. Una vez que hemos hecho pleno uso de todos los métodos tradicionales para la crítica textual del TM y de sus variantes, debemos tener en cuenta varios puntos que en tiempos más recientes van mereciendo cada vez más atención. La crítica de las formas ha reconocido los patrones estilísticos y las formas de expresión que son característicos del lenguaje de los salmos. Se ha identificado y presentado lúcidamente una gran riqueza de fórmulas estereotipadas tradicionalmente y convencionales (cf. principalmente H. Gunkel y J. Begrich, *EinlPs*). Se vienen reali-

zando algunos progresos hacia el desarrollo de una estructura temática del lenguaje de los salmos. Ahora lo conveniente sería desarrollar más y aplicar críticamente la estructura temática del lenguaje de los salmos. Si se tiene en cuenta el género (*Gattung*) de un salmo determinado (cf. § 6) y si se estudia el contexto y el *parallelismus membrorum,* entonces se podrá conjeturar cuáles son las palabras o los hemistiquios que han sufrido deformaciones en la tradición textual hebrea, basándose en la estructura temática del lenguaje sálmico convencional que sería de esperar y que resultaría apropiado (véase, por ejemplo, el comentario sobre Sal 4,4). No se han desvelado todavía ni se han averiguado exhaustivamente, ni mucho menos, las posibilidades de la estructura temática para la crítica textual, especialmente en lo que respecta al salterio. Claro que, también en este punto, hemos de guardarnos bien de toda rigidez y aplicación automática. Habrá que conceder margen, en todo momento, para una formulación nueva e inesperada, incluso en pasajes oscuros y que hasta ahora resultan inexplicables. Además, «la estructura temática del lenguaje de los salmos» debe abarcar también la literatura sálmica del cercano oriente antiguo o debe, al menos, tenerla en cuenta. Bien pudiera ocurrir que una formulación singularísima y hasta ahora inexplicable o una expresión de pensamiento hallara en la literatura del cercano oriente antiguo una explicación esclarecedora que restaurase el sentido. Particularmente los textos de Ras Shamra, la antigua Ugarit, imprimen actualmente muchos impulsos nuevos a la conjetura. Algunas veces, palabras hebreas difíciles o raras pueden interpretarse a base de la poesía de Ugarit (véase principalmente Sal 68). Pero incluso aquí la crítica tiene sus límites. W. F. Albright va demasiado lejos, cuando integra el salmo 68 en el mundo de la lírica cananea antigua y le aplica normas que le son extrañas (cf. W. F. Albright, *A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems: Psalm 68*: HUCA 23/1 [1950/1951] 1-39). Hemos de ser muy cuidadosos al poner a prueba nuevas posibilidades de comprensión y ver si, a base de la literatura de Ugarit, revelan algo sobre palabras y fórmulas concretas. Debemos escuchar siempre el salmo en su totalidad, a fin de ver si la nueva interpretación encuentra un lugar, y hasta qué punto lo encuentra, en la estructura formal del salmo y en su flujo contextual.

4. Como es lógico, en el proceso de crítica textual las traducciones antiguas tienen también su lugar apropiado. Pero debemos rechazar el criterio de preferir por principio el G al TM,

y hemos de descartar en general el recurso precipitado a las traducciones antiguas. En la esfera de las tradiciones hebreas y del cercano oriente antiguo, hay que seguir cualquier otro camino o sendero, antes de que nos embarquemos para pasar a la orilla opuesta y, desde su perspectiva, nos permitamos sacar conclusiones *a posteriori* sobre el probable «texto original» de que se trate. La crítica textual muestra que especialmente la versión de los Setenta (G) merece intenso aprecio en el proceso de reconstruir el hipotético texto original. En *Psalmi cum Odis,* volumen 10, publicado en 1931, A. Rahlfs compulsó los manuscritos y localizó de manera convincente las tres grandes formas del texto: las del bajo Egipto, el alto Egipto y el occidente (cf. 21ss). J. W. Wevers informa sobre fragmentos hallados recientemente (cf. ThR 22 [1954] 131ss, 135ss). En el presente comentario se presta atención a la variante del G que se aparta del TM, aunque se conceda prioridad al TM. Pero apenas hemos comenzado a abordar el problema de extraer los rasgos característicos de los enunciados de la versión de los Setenta, en lo que respecta a su contenido particular y a su manera peculiar de expresarse. Tal investigación sería de la máxima importancia para la citación sorprendentemente frecuente de los salmos en el nuevo testamento. Muy afines a G en su valor para la crítica textual son los fragmentos de Aquila (α'), Símaco (σ'), y Teodoción (ϑ'), así como también entre las traducciones hijas de G la *Vetus Latina,* cuyos primeros vestigios deben buscarse en el norte de Africa. Se discute el valor de la Peshitta (*S*) para la crítica textual. Los estudios básicos de L. Haefeli, *Die Peschitta des Alten Testaments:* ATA 11/1 (1927) 35-40, se han visto notablemente ampliados por A. Vogel (cf. A. Vogel, *Studien zum Pešitta-Psalter*: Bibl 32 [1951] 32-56, 198-231, 336-363, 481-502). Vogel dedica particular atención a las «correspondencias extramasoréticas» entre G y S. Llega a la conclusión de que el texto siríaco demuestra ser «generalmente fiable frente al original hebreo, e independiente de G». Es verdad que S no se conserva ya en su forma original en cierto número de pasajes; cf. también F. Zimmermann, *The Text of Psalms in the Peshitta*: JTS 41 (1940) 44-46. El Targum arameo del salterio (T) demuestra que no carece de valor en crítica textual. Aunque la amplificación parafraseadora y la elaboración a la manera de la *hagadá* producen efecto de oscurecimiento, el original hebreo se vislumbra en algunos pasajes.

Finalmente, el *Psalterium* de san Jerónimo (Hier), traducido del hebreo (*iuxta hebraicam veritatem*), merece particular atención. Esta antigua traducción, que se elaboró hacia el año 391 de nuestra era, se halla cerca del TM. Pero san Jerónimo no se

desvinculó de la *Vetus Latina*. Y, por otro lado, se pueden demostrar también sus puntos de contacto con ϑ' y σ' (cf. J. H. Marks, *Der textkritische Wert des Psalterium Hieronymi iuxta Hebraeos*, 1956).

5. Junto a muchas correcciones y a algunas conjeturas, seguirá habiendo pasajes oscuros e inexplicables. Eso es inevitable. No debemos ocultar los límites que tienen por ahora en este asunto nuestras posibilidades.

§ 3. *El Salterio como colección*

1. El Salterio hebreo se halla dividido en cinco libros. Podemos conocer exactamente la extensión de esos libros, porque cada uno de ellos termina con una fórmula doxológica. El cuadro siguiente ofrece una visión de conjunto de los cinco libros y de las fórmulas doxológicas con que termina cada uno de ellos:

	Libro I (Sal 1-41)
Sal 41,14:	ברוך יהוה אלהי ישראל מהעולם ועד העולם אמן אמן
	Libro II (Sal 42-72)
Sal 72,19:	ברוך יהוה [אלהים] אלהי ישראל עשה נפלאות לבדו וברוך שם כבודו לעולם וימלא כבודו את־כל־הארץ אמן אמן
	Libro III (Sal 73-89)
Sal 89,53:	ברוך יהוה לעולם אמן אמן
	Libro IV (Sal 90-106)
Sal 106,48:	ברוך יהוה אלהי ישראל מן־העולם ועד העולם ואמר כל־העם אמן
	Libro V (Sal 107-150)
Sal 150,6:	כל הנשמה תהלל יה

Si comparamos entre sí estas fórmulas doxológicas finales, observaremos que el Sal 150,6 se sale por completo del marco. Nos preguntaremos si la colección canónica de los cinco libros

terminó alguna vez realmente con el salmo 150. Esta cuestión surge espontáneamente, cuando leemos el último versículo del Sal 135, que suena a fórmula doxológica final:

ברוך יהוה מציון שכן ירושלם

Pero incluso esta «fórmula final» (si es que podemos considerarla así) no corresponde por completo a las fórmulas finales de los salmos 41,14; 72,19; 89,52; 106,48. En la última sección del salterio hay que observar dificultades que reaparecerán en otros contextos. Sin embargo, no está bien fundamentado el escepticismo acerca del sentido de las doxologías como actos finales de alabanza, escepticismo que expresa C. T. Niemeyer en su tesis (cf. C. T. Niemeyer, *Het probleem van de rangschikking der psalmen* [tesis Groningen 1950]).

Ahora bien, ¿qué significado tiene la división del salterio en cinco libros? Encontramos una y otra vez la explicación de que, en el proceso de canonización, se quiso crear algo que correspondiera al Pentateuco (תורה). Esta afirmación, indudablemente, se referirá sólo a la división formal y al proceso técnico de canonización. Si quisiéramos construir una analogía sustancial entre los libros del Pentateuco y los del Salterio, los resultados serían una serie de correspondencias absurdas (contrariamente a lo que piensa J. Dahse, *Das Rätsel des Psalters gelöst* [1927]). Pero si ahora vamos más allá de la división formal del Salterio en cinco libros y buscamos puntos de vista que rijan la formación y disposición de la colección del Salterio, nos encontraremos con problemas complicados que deben estudiarse haciendo caso omiso de la división en cinco libros.

2. Entre estas compilaciones parciales, la llamada «Salterio elohísta» ocupa indudablemente un lugar destacado. En los salmos 42-83 sorprende el uso consecuente de אלהים como nombre de Dios. Esta extensa compilación parcial rebasa los límites de la división en libros, y debe contemplarse sin tener en cuenta la doxología final que figura en el Sal 72,19. La división en libros demuestra decididamente que es secundaria, también por otros respectos. Si concebimos el «Salterio elohísta» como un componente separado, como una compilación parcial dentro de la colección principal del Salterio, entonces se hace evidente: a) que el «Salterio elohísta» se compone de tres fuentes, y b) que el compilador de la parte elohísta del Salterio fue quien se propuso utilizar consecuentemente el nombre de אלהים como nombre divino. Por lo que respecta a las fuentes del «Salterio elohísta»,

pueden identificarse los siguientes grupos (reconocibles por los títulos), dispuestos con arreglo a un plan metódico:

A) Salmos de los hijos de Coré, לבני־קרח *(libnê-qoraḥ)* (Sal 42-49):

Sal 42-45	משׂכיל *(maśkîl)*
Sal 46	שׁיר *(šîr)*
Sal 47-49	מזמור *(mizmôr)*

Sólo parcialmente fueron incorporados al «Salterio elohísta» salmos de la fuente «לבני־קרח». Los salmos 84-88 se derivan también del himnario de los corahítas. ¿O interviene en ello una segunda «fuente corahíta»? Por lo que respecta a los corahítas, cf. Esd 2,41 y Neh 7,44. Estos grupos —posteriores al destierro— de cantores y tradentes de los antiguos salmos israelitas ¿son los descendientes de los profetas cultuales anteriores al destierro? (cf. S. Mowinckel, *Psalmenstudien* III: *Kultprophetie und kultprophetische Psalmen* [1923]). Esta cuestión la estudiaremos más tarde. Cf. también H. Gese, *Zur Geschichte der Kultsänger am zweiten Tempel*, en *Abraham unser Vater. Festschrift für O. Michel* (1963) 222-234 = *Vom Sinai zum Zion*: BEvTh 64 (1974) 147-158.

B) Salmos de David, לדוד *(lᵉdāwid)* (Sal 51-65; 67; 68-71):

Sal 52-55	משׂכיל *(maśkîl)*
Sal 56-60	מכתם *(miktām)*
Sal 62-65-67-68	מזמור *(mizmôr)*
Sal 69-71	sin clasificación precisa
Sal 72	לשׁלמה *(lišlōmōh)*

En el Sal 72,20 se halla una fórmula final que cierra el grupo de los salmos de David recogidos por el «compilador elohísta»: כלו תפלות דוד בן־ישי. A propósito de otros salmos de David que no figuran en el «Salterio elohísta», cf. *infra*.

C) Salmos de Asaf, לאסף *(lᵉ'āsāp̄)* (Sal 73-83):

También el Sal 50 es un salmo לאסף. Es muy probable que este salmo ocupara su lugar actual al terminarse o después de terminarse todo el Salterio.

Por lo que respecta a la datación, «... la redacción elohísta de los Sal 42-83, que presupone ya la existencia de colecciones particulares como los Sal 42-50; 51-72; 72-83 y la fusión de las mismas, debe pertenecer todavía a la época en que se originó la obra del Cronista, porque el grupo A de salmos, *libnê qoraḥ,* aparecen como apéndice en los Sal 84s; 87; 88, y tan sólo el Sal 88 refleja el grupo B, y el Sal 89 el grupo C. Con ello hemos logrado un límite sumamente conveniente para datar los salmos de los libros II y III» (H. Gese, *Zur Geschichte der Kultsänger am zweiten Tempel,* en *Abraham unser Vater. Festschrift für O. Michel* [1963] = *Vom Sinai zum Zion:* BEvTh 64 [1974] 158; sobre la datación de las diversas fases, cf. H. Gese).

Puesto que el «Salterio elohísta» aparece claramente por su contexto en medio del Salterio como la mayor compilación parcial, debemos investigar ahora los Sal 1-41 y los Sal 84-150 para ver si también en ellos se descubren compilaciones de grupos de himnos y oraciones. En primer lugar, ocupa una posición destacada un grupo de salmos de David, los Sal 3-41, que deben distinguirse de los salmos לדוד del «Salterio elohísta». Evidentemente, nos ocupamos de una fuente de la que no dispuso el compilador elohísta o que no fue utilizada por él. Debemos observar que, por contraste con los salmos de David del «Salterio elohísta», los Sal 3-41 carecen de ordenación sistemática. Por consiguiente, la agrupación que observábamos en el «Salterio elohísta» (cf. *supra*) es obra del compilador elohísta. El Sal 33, el único de los Sal 3-41 que no tiene epígrafe, pudo haberse incrustado en la compilación. Por otro lado, podríamos preguntarnos si el Sal 2, que fue trasmitido sin epígrafe, no debiera contarse quizás entre los salmos de David. Ahora bien, el salmo 1 tiene carácter de proemio. Son difíciles de comprender las condiciones de trasmisión de los Sal 84-150. Aunque se demuestra la existencia de grupos particulares, falta una caracterización clara (exceptuado el caso de los Sal 120-134). Si intentamos una visión de conjunto, tendríamos el siguiente cuadro:

A) Apéndice al «Salterio elohísta» (Sal 84-89):

Sal 84; 85; 87; 88	לבני־קרח *(libnê qoraḥ)*
Sal 86	לדוד *(l^{e}dawid)*
Sal 89	לאיתן *(l^{e}'êtān)*

Estos salmos no experimentaron un cambio del nombre divino. Tal vez los Sal 90 y 91 pertenecen a este apéndice.

B) Colección de himnos en los que se ensalza a Yahvé como el rey y juez del mundo (Sal 93-99). Esta colección se caracteriza principalmente por la exclamación יהוה מלך *(yhwh mālāk)* en los Sal 93; 96; 97; 99.

C) «Salmos de aleluya» (Sal 104-106; 111-117; 135; 146-150). Se trata de salmos que o comienzan con la exclamación de alabanza הללוּיה *(hal^{e}lû yāh)* (Sal 111; 112) o terminan con ella (Sal 104; 105; 114-116; 135) o incluso comienzan y terminan con ella (Sal 106; 113; 117; 146-150).

D) Himnos que tienen como epígrafe ora שִׁיר המעלות *(šîr hamma'^{a}lôt)* ora שִׁיר למעלות (*šîr lamma'^{a}lôt*) (Sal 120-134). Para el significado de שִׁיר המעלות cf. § 4, 3.

E) Otros salmos de David (Sal 101; 103; 108-110; 138-145).

Es difícil discernir la perspectiva que determinó la formación de estos grupos. Quedan también por explicar algunos salmos que se hallan entre las colecciones o que penetraron en ellas por intrusión. Finalmente, apenas será posible seguir el proceso por el que se fueron reuniendo gradualmente las compilaciones parciales. En este asunto la investigación encuentra claros límites. Tendremos que contentarnos con enumerar las compilaciones parciales y ofrecer una descripción lo más precisa posible de los diversos grupos dentro de la totalidad del Salterio.

3. C. Westermann ha enfocado el tema de «la compilación del Salterio» de un modo particular. Tomó como punto de partida la observación de que pueden distinguirse, por lo menos, dos compilaciones, y de que éstas fueron recopiladas según la perspectiva de los diversos grupos: los lamentos, cuya forma y «situación vital» (*Sitz im Leben*) reflejan un punto de vista uniforme (cf. H.-J. Kraus, BK XX, 8ss), y la colección de *hodayoth*, que contiene salmos de alabanza. Cf. C. Westermann, *Zur Sammlung des Psalters. Forschung am Alten Testament*: ThB 24 (1964) 336s. Más aún, puesto que podemos reconocer con seguridad en el Salterio una colección análoga, que una vez fue independiente, y que presenta caracteres uniformes, a saber, los Sal 120-134 (salmos *ma'alot*), surge la cuestión de si pueden discernirse combinaciones análogas en la estructura de los salmos de David (Sal 3-41), el «Salterio elohísta», etc. Westermann llega a las siguientes conclusiones, y éstas deben contemplarse y entenderse en el marco de la clasificación de géneros efectuada por Gunkel o posiblemente según las propias observaciones de Westermann: «el lamento del individuo, el género más frecuente que aparece en el Salterio, se concentra por entero en la primera mitad del libro de los salmos, esto es, en las dos grandes colecciones, Sal 3-41 y 51-72; a este género se le añadió también más tarde la pequeña colección, Sal 140-143» (341s). «Grandes grupos de salmos de alabanza, los encontramos únicamente en la segunda mitad del Salterio; exceptuados los Sal 120-134 y 140-143, todas las colecciones que vienen después del salmo 90 contienen salmos de alabanza» (342). «En las colecciones más pequeñas, los salmos de alabanza funcionan a menudo como la conclusión de una colección; tales son las doxologías que figuran al final de los cinco libros de los salmos (Sal 41,14; 72,19; 89,5; 106,48; 150), y tal es el Sal 134 (la colección 120-134), el Sal 117 (111-118), el Sal 100 (93-99), el Sal 145 (?) (140-143)» (342). «Los salmos reales... están diseminados en todo el Salterio como

simples adiciones» (342). No cabe la menor duda de que estas observaciones y conclusiones tienen gran peso. Pero, ciertamente, hay que modificar la determinación de grupos de formas (*Gattungen*) (cf. § 6).

C. Barth investigó el principio determinante en la disposición del Salterio; estudió la «concatenación» de los salmos, especialmente en el libro I (Sal 1-41). Cf. C. Barth, *Concatenatio im ersten Buch des Psalters*, en *Wort und Wirklichkeit. Festschrift für E. L. Rapp* (1976) 30-40.

4. ¿Cuándo llegó a existir el Salterio como colección? ¿a qué fecha habrá que asignar la terminación de todo el libro canónico? Hay tres consideraciones para determinar el *terminus ad quem:* a) Los Salmos pseudoepígrafos de Salomón se originaron entre los años 63 y 30 antes de nuestra era (cf. Eissfeldt, *Einleitung* [³1964] 831). Esa colección apócrifa de salmos presupone la terminación del Salterio; b) En 1 Mac 7,17 (hacia el año 100 a.C.) se cita el salmo 79,2-3; c) El prólogo del Eclesiástico cuenta ya con que existe el canon del antiguo testamento, dividido en sus tres partes. Se dice en él literalmente: Πολλῶν καὶ μεγάλων ἡμῖν διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατ' αὐτοὺς ἠκολουθηκότων δεδομένων... («Muchas e importantes lecciones se nos han trasmitido por la ley, los profetas y los otros que les han seguido»). Difícilmente se podrá poner en duda que la tercera parte del canon aquí mencionada contenía la colección de los salmos. En consecuencia, podríamos fijar en los alrededores del año 190 a.C. la fecha de origen. Y, así, el punto de término final del desarrollo habrá que fijarlo en los alrededores del año 200 a.C. (cf. también H. Gunkel y J. Begrich, *EinlPs* 438). Con esta conclusión queda excluida la fecha de composición de los salmos en la época de los Macabeos, que es la opinión sostenida principalmente por B. Duhm (cf. también § 7). Más difícil resulta determinar el *terminus a quo* de la colección y la canonización del Salterio. Muy probablemente, habrá que suponer un período de tiempo bastante largo. Las primeras colecciones parciales de salmos pudieron haberse originado ya en los siglos VI y V antes de nuestra era. Parece que el compilador «elohísta» tiene afinidad con los círculos de la fuente sacerdotal (*Priesterschrift*). Hay muchas pruebas de que todo el Salterio estaba ya completo y disponible en el año 300 a.C. Para el intento de proporcionar una datación más exacta, cf. H. Gese, *Zur Geschichte der Kultsänger am zweiten Tempel*, en *Abraham unser Vater. FS O. Michel* (1963) 222-234. Es problemático el intento de derivar resul-

tados significativos acerca de las tradiciones, teología y poesía datable de los corahítas, basándose en la obtención de una idea más clara acerca de los mismos (frente a G. Wanke, *Die Zionstheologie der Korachiten* [BZAW 97] 1966).

5. Se ha formulado una y otra vez la siguiente cuestión: ¿con qué fin se coleccionó el Salterio? Esta cuestión no está enunciada correctamente. En primer lugar, debemos tener ideas claras y saber que la trasmisión y colección de diversos salmos ejerció cierta presión para que se reunieran y ordenaran todas las colecciones parciales y grupos de cánticos. La formación de un canon no está determinada primariamente por la tendencia habitual a normalizar y circunscribir con autoridad. Sobre todo, un impulso que surge de la tradición misma empuja para que se combine en un conjunto unificado la profusión de tesoros trasmitidos en colecciones parciales dispares. Es una hipótesis natural el suponer que actuaron conjuntamente un lugar central de acopio y un grupo de trasmisión. En el templo postexílico de Jerusalén se cumplen todos estos requisitos previos. Allí el tesoro de los viejos himnos y oraciones de Israel debió de grabarse de nuevo en la asamblea que celebraba sus cultos. Las designaciones de תהלים y תפלות (cf. § 1) indican que los salmos recopilados desempeñaron un papel destacado no sólo en el canto del culto comunitario sino también en las oraciones privadas. Por eso, se dijo que el Salterio era «el himnario y libro de oración de la asamblea, con posterioridad al destierro». Desde luego, debemos tener en cuenta que esa asamblea postexílica adoptó algunas veces de manera muy independiente los viejos himnos y oraciones. Y, así, por ejemplo, el Sal 30, que originalmente fue un himno de acción de gracias «dadas por una persona particular», se adoptó entonces como himno de culto público en la fiesta de la dedicación del templo. El Sal 92 se cantaba en día de sábado, y el Sal 29 (según los LXX) en el último día de la fiesta de los Tabernáculos. Cf. además: el texto de los LXX de los Sal 24 (23); 48 (47); 94 (93), y 93 (92).

Sin embargo, no sabemos todavía con claridad hasta qué punto se utilizó el Salterio para las lecturas en los actos de culto de la comunidad judía. N. H. Snaith (*The Triennial Cycle and the Psalter*: ZAW [1933] 302-307) y A. Guilding (*Some Obscured Rubrics and Lectionary in the Psalter*: JTS Ns 3 [1952] 41-55) consideran obvio un ciclo de tres años. Pero C. T. Niemeyer, con argumentos bastante convincentes, puso objeciones (*Het probleem van de rangschikking der psalmen*, 79ss). A. Arens en-

focó de manera nueva el problema: «Hat der Psalter seinen 'Sitz im Leben' in der synagogalen Leseordnung des Pentateuch?» (*Le Psautier*, ed. R. de Langhe [1962] 107-132). Arens alude a las investigaciones judías sobre el culto de la sinagoga, que hicieron claramente posible apreciar un ciclo de tres años en la lectura de la *torá* (I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* [1931] 159ss). Aquí tenemos otra sugerencia más para relacionar la colección de los salmos con esas lecturas de la *torá*: «También el número total de los 150 himnos del Salterio puede explicarse suponiendo que estaban destinados para las lecturas del ciclo de tres años del Pentateuco. Si hacemos caso omiso del quinto sábado eventual de un mes, entonces un plazo de tres años arrojará un total de 144 sábados (12 x 4 x 3). Si añadimos los sábados del «segundo Adar», tendremos 148. Este número corresponde exactamente al número de himnos independientes del Salterio, ya que el salmo 1 debe considerarse como prefacio, y el Sal 150, como doxología final de toda la colección» (115). Por muy admisible que sea esta explicación, quedan todavía cuestiones por resolver (cf. Niemeyer).

§ 4. *Los títulos de los salmos*

Los salmos de la colección canónica del Salterio llevan, cada uno, su título. La finalidad de la presente sección consistirá en explicar los diversos términos hebreos y en averiguar, siempre que sea posible, el significado de esos epígrafes. Las dificultades que esto lleva consigo son impresionantes en la mayoría de los casos. Apenas es posible esclarecer el sentido y la significación de ciertos términos técnicos. El contexto de la Biblia hebrea no es suficientemente amplio para darnos una idea clara. Todos los intentos por adentrarse en una investigación etimológica de las raíces resultan problemáticos, y no es fácil dar posibles explicaciones a partir de la lingüística semítica. Ni tampoco las explicaciones de la literatura midrásica proporcionan suficiente dilucidación. Cf. H. D. Preuss, *Die Psalmenüberschriften in Targum und Midrasch*: ZAW 71 (1959) 44-55; B. S. Childs, *Psalm Titles and Midrashic Exegesis*: JST 16 (1971) 137-150. Por tanto, muchas cosas en la interpretación siguiente no dejarán de ser hipotéticas.

1. שִׁיר (*šîr*) en los salmos significa el cántico, el cántico cultual. Este término se utiliza frecuentemente junto con el de מזמור (cf. el n.º 2) en los epígrafes de los Sal 30,1; 48,1; 65,1; 66,1; 67,1; 68,1; 75,1; 76,1; 83,1; 87,1; 88,1; 92,1; 108,1. No aparece

una diferencia especial entre שׁיר y מזמור. El «cántico» (שׁיר) está acompañado casi siempre por instrumentos musicales. Estos instumentos se denominan כלי־שׁיר (cf. Am 6,5; 1 Crón 5,13; 23,13.18; 34,12). Pudiera ser un intento de expresar el «susurro» o lo «ondulante» de los himnos: המון־שׁיר en Am 5,23; Ez 26,13. Son reveladoras las combinaciones en que שׁיר puede aparecer en los salmos. En los salmos 120-134 hallamos el título característico שׁיר המעלות (cf. el n.º 3). Observemos también las combinaciones שׁיר ציון (Sal 137,3) y שׁיר בית יהוה en 1 Crón 6,16; 25,6. Por tanto, שׁיר aparece siempre en conexión con el culto del templo en Sión, y pudiera ser la designación específica del canto cultual y del canto del templo, en el que se ensalza a Yahvé y el lugar de su presencia. Las Crónicas nos hablan de grupos de cantores que realizan sus ministerios en la esfera del culto; ofrecen sus cánticos con acompañamiento de instrumentos musicales (cf. 1 Crón 6,16s; 25,6s; 2 Crón 5,13; 23,18). Por eso, no es inequívocamente cierto, ni mucho menos, que el concepto de שׁיר denote exclusivamente una «presentación vocal» (frente a O. Kaiser, *Einleitung in das Alte Testament* [[3]1975] 319). Pero, en todo caso, debemos afirmar que שׁיר fue probablemente el término que, de manera original y preponderante, expresaba el canto vocal y la recitación musical.

2. מזמור *(mizmôr)*, como שׁיר, cf. el n.º 1, tiene el significado de «cántico», «salmo». Los LXX traducen frecuentísimamente este término hebreo por ψαλμός. Se puede establecer sólo una diferencia entre שׁיר y מזמור, en cuanto שׁיר, con probabilidad, designaba de manera original y preponderante la ejecución vocal y recitada de un salmo, mientras que מזמור se refería primariamente al canto con acompañamiento de instrumentos. Cf. S. Mowinckel, *Psalmenstudien* IV (1923); L. Delekat, *Probleme der Psalmenüberschriften*: ZAW 76 (1964) 280ss; J. J. Glueck, *Some Remarks on the Introductory Notes of the Psalms*, en *Studies on the Psalms* (1963) 30-39.

Observemos el hecho de que מזמור aparece 57 veces como término técnico en los títulos de los salmos. Para decirlo con otras palabras: adquirió en ese lugar un significado específico y característico. Ahora bien, ¿qué sentido hay que extraer de la palabra hebrea? Anteriormente, al explicar este concepto, se hacía referencia constante al significado de la raíz זמר en *piel*. Esta forma זמר puede significar: «podar una viña» (cf. Lev 25,3s y Is 5,6 *ni*). De esta manera, pasamos al significado básico de «tirar» (*carpere*), que —aplicado al instrumento— significaría «pulsar un instrumento de cuerda». Ahora bien, ya en acádico *zamāru*

significa únicamente «cantar», y *zammeru* es «el cantor». Asimismo, en el antiguo testamento זמר tiene primerísimamente la significación de «cantar», «tocar», «alabar». No cabe duda de que se hace referencia primordialmente al canto acompañado de instrumentos musicales (cf. Sal 33,2; 71,22; 98,5; 147,7; 149,3). Mientras que שיר señala frecuentísimamente hacia el acto de culto o hacia el lugar sagrado y sugiere la significación de «cántico cultual» (o «cántico en el templo»), es un hecho sorprendente el que זמר, empleado con ל, se refiera siempre a Yahvé, a quien va dirigido el cántico (מזמור).

Vemos que, en total, מזמור se aplica 35 veces a un salmo לדוד en la composición מזמור לדוד o לדוד מזמור. La interpretación de este ל originó siempre dificultades. ל puede significar «para», «sobre» o «por». En época ya muy temprana, el hecho de que en 13 casos se nos diga en qué ocasión David cantó o compuso el salmo en cuestión, condujo a que interpretáramos este ל como ל *auctoris* (es decir, que denota quién es el autor). En los epígrafes, pues, se mencionaría el nombre del autor. Tal observación estaría en consonancia con la tradición de Crónicas de que David es el iniciador y creador de las instituciones y ceremonias de culto (cf. 1 Crón 22,2-29,5). En consecuencia, tendríamos que pensar en una opinión postexílica —indudablemente de origen más antiguo— que se impuso en los títulos. Esta opinión e interpretación fue impugnada por T. K. Cheyne (*Origin of the Psalter* [1889]). El citado especialista separa לדוד de las adiciones que se refieren a sucesos históricos, e interpreta la utilización del nombre en el sentido de «perteneciente a la colección de salmos de David». Se trataría, pues, de una observación de archivo, equivalente a los datos que figuran en las composiciones sálmicas de Acad. También los epígrafes de los textos que aparecen en las tablillas de arcilla de Ras Shamra (*lb'l, l'qht, lkrt*) pudieran entenderse como «observaciones de archivo» (por ejemplo, «perteneciente al ciclo de Baal»). Pero habrá que preguntarse si esta interpretación es correcta. En los epígrafes de los salmos 3,1; 7,1; 18,1; 34,1; 51,1; 52,1s; 54,1s; 56,1; 57,1; 59,1; 60,1s; 63,1; 142,1, la conexión entre לדוד y la descripción de la situación que se hace inmediatamente a continuación es tan estrecha, que resulta imposible interpretar el ל en לדוד como algo que no sea ל *auctoris* (Ges-K § 129c). Incluso si interpretáramos el «comentario historizante» como adición al más antiguo לדוד y declarásemos por tanto que las observaciones históricas eran un comentario posterior de la comunidad judía, un comentario añadido a una observación de registro más antigua, sería importante seña-

lar que esa misma comunidad judía había entendido ya el epígrafe לדוד como afirmación relativa al autor. ¿Y de qué otra manera podía esa comunidad acoger la afirmación, viendo que en diversos pasajes del antiguo testamento la vieja tradición persiste en que David es el autor de distintos salmos (1 Sam 16,17ss; 2 Sam 1,17ss; 22,1s; 23,1s; Am 6,5)? Esta traducción halla luego expresión particular en las Crónicas. Aquí el antiguo testamento difiere de la trasmisión acádica y ugarítica de salmos. Desde tiempos antiguos, forma parte de la historia de David la noticia de que él fue poeta y cantor.

Y de esta manera se elimina también otra explicación, que se expone de diversas maneras en relación con los epígrafes de Ugarit. Se entiende que *lb'l, l'qht* y *lkrt* son referencia al carácter principal del poema trasmitido. En los salmos, tal interpretación conduce a una curiosa mitificación o generalización dinástica de «David». «David» se convierte en el fenómeno del «rey divino». Se refiere a él y trata de él el salmo que lleva el epígrafe לדוד. A la luz de la peculiar situación del antiguo testamento, esta concepción difícilmente estará en lo cierto. Hay que expresar el mismo escepticismo, cuando vemos los intentos de I. Engnell y S. Mowinckel por ampliar la designación לדוד a todos los reyes del linaje de David. Engnell cree que לדוד (en relación con la designación *dawidum*, conocida por los textos de Mari, pero cuya significación de «jefe» y «dirigente» ha demostrado ser errónea) es una expresión técnica, un apelativo, que se supone tuvo el significado general de «para el rey». Cf. I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (1943) 176s. Y Monwinckel es de la opinión de que el salmo con el epígrafe לדוד estaba destinado «para David», es decir, «para un rey del linaje de David». Cf. S. Mowinckel, *Offersang og sangoffer* (1951) 87ss. Finalmente, A. Weiser supone que hubo una evolución en la manera de concebir y entender לדוד.

Pero todos los intentos se vienen abajo, en cuanto chocan con los hechos asentados anteriormente y que sugieren el concepto de ל *auctoris* (que denota quién fue el autor). Así piensa también Eissfeldt, *Einleitung* ([3]1964) 610.

3. שׁיר המעלות *(šîr hammᵃ*lot)* o שׁיר למעלות *(šir lamma'ᵃlot)*, en el Sal 121) es una expresión cuya traducción y significado se discuten vivamente. Se ha ofrecido toda una serie de explicaciones, de las que estudiaremos cinco. Estas cinco opiniones se dividen en tres grupos, el primero de los cuales está relacionado con la posibilidad literario-poética de interpretar este grupo característico de salmos (Sal 120-134); el segundo se relaciona

con la posibilidad histórica, y el tercero con la posibilidad cultual a) La primera concepción cree sencillamente que שיר המעלות es una designación de esta secuencia conexa de salmos Según esto, el título tendría el significado de «cánticos en secuencia», «cánticos en serie» Pero esta interpretación es demasiado formalista No es capaz de interpretar el término מעלות b) La segunda concepción es mas digna de tenerse en cuenta, porque contempla la forma artística poetica del grupo de salmos (Sal 120-134) Llama la atención sobre la llamada «anadiplosis», por la que la palabra final de un versículo o seccion se repite al comienzo del versículo o de la sección que viene inmediatamente a continuación (cf por ejemplo, «morar» en los Sal 120,2/3 6/7, 121,1/2 3/4 4/5, y con frecuencia) Ahora bien, este recurso artístico no es peculiar, ni mucho menos, de la colección de salmos 120-134, aparece también en los Sal 93, 96, 103, 118 (cf R Kittel, 388) Además, el término מעלות, tal como se aplica a la anadiplosis, no tiene explicación adecuada c) La tercera concepción se refiere a la historia de Israel Aludiendo a Esd 2,1, 7,9, esta concepción supone que שיר מעלות señala un grupo de salmos que pertenecen al contexto del «retorno» de los judíos después del destierro, y se entienden como «canticos para el camino», destinados a los que regresan a la patria En este caso מעלות se interpreta en relacion con מעלה (Esd 7,9) o con העלים משבי הגולה (Esd 2,1) Parece que esta concepción se expresa ya en α', σ', ϑ' (ἀναβάσεων) Pero es discutible si esta interpretación historica hace justicia a la característica de los cánticos reunidos en los Sal 120-134 d) Aqui comienzan las concepciones cultuales מעלה pudiera ser la palabra utilizada para designar la grada que conduce a un trono, una antesala o un altar (cf 1 Re 10,19s, 2 Cron 9,18s, Ez 40,6 22 26 31 34 37 49, Ex 20,26, Ez 43,17) Según esto, מעלות serian las «gradas», y los salmos reunidos bajo el título de שיר המעלות serían «canticos de las gradas» («graduales») Se trataria, pues, del lugar de culto desde el que se cantaban los salmos en cuestión Sabemos por el tratado de la Misná llamado *Middôth* que los levitas interpretaban sus cánticos en las quince gradas de la puerta Nicanor En consecuencia, מעלות significaría el lugar, el *Sitz* cultual[1] (cf san Jerónimo, *Canticum graduum*) Pero esta interpretacion relativa

1 Probablemente, segun la expresion *canticum graduum* (cantico de las gra das» o «cántico gradual») que es el termino usual en la tradicion latina Lutero opina que algunos «levitas superiores» o los que se hallaban desempenando sus funciones en el servicio del templo cantaban los salmos asi designados y lo

al lugar conlleva cierta rigidez. Uno piensa en los coros dispuetos en orden escalonado. Es difícil que esta concepción esté en lo cierto. e) Así que la quinta concepción sigue siendo la más razonable. Hay que tomar como punto de partida מעלות y remontarse al verbo característico עלה *('lh)*. Es el término técnico para designar la peregrinación (cf. Sal 24,3; 122,4; Mc 10,33; Lc 2,42 y con frecuencia). Ahora bien, עלה designa también el último acto de la peregrinación, a saber, la procesión al santuario (cf. 2 Sam 6; 1 Re 12,32s; 2 Re 23,1s; H. J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, 48). Podríamos, pues, entender שיר המעלות como «cántico de peregrinación» o «cántico procesional». Pero debemos tener en cuenta que, en el grupo de Sal 120-134, únicamente el Sal 122 se refiere a una peregrinación, y únicamente el Sal 132, a una procesión. Por este motivo, habrá que suponer que שיר המעלות designaba una colección de salmos a la que podríamos llamar «cantoral para peregrinaciones», pero en el que se habían recopilado también otras oraciones y cánticos.

Existe la posibilidad de combinar las concepciones cuarta y quinta, si tenemos en cuenta que מעלות designaba también las «gradas» que conducían a la ciudad de David (cf. Neh 3,15; 12,37). Según esto, שיר המעלות sería el «cántico de las gradas» que se entonaba durante el acto de procesión que subía a la ciudad de David. Pero esta interpretación resulta quizás demasiado exclusivista. Habría que considerar que quizás se refiera a todo el proceso de la peregrinación (cf. el comentario al Sal 122,4).

4. מכתם *(miktam)* es un término oscuro, difícil de explicar. Aparece en los epígrafes de los salmos 16,1; 56,1; 57,1; 58,1; 59,1; 60,1; véase también la conjetura en el Sal 38, 9. S. Mowinckel (*Offersang og Sangoffer*, 492) intenta interpretarlo por referencia al verbo acádico *katâmu*, que tiene la significación de «cubrir». Mowinckel formula la conjetura de que con este término se hace referencia a la «expiación», y sugiere la traducción de «salmo de expiación» (*PsStud* IV, 4s). Pero este intento de interpretación es tan problemático como el de R. Tournay, que quiere interpretar מכתם como «oración secreta»; cf. R. Tournay, *Sur quelques rubriques des Psaumes*, en *Mélanges Bibliques rédi-*

hacían a la manera que lo hace «entre nosotros» el que canta la misa o predica desde un lugar un poco más elevado, para que todos puedan verlo (Lutero, WA 40^{III}, 12).

gés en l'honneur de A. Robert (1957) 205-213. La concepción patrocinada por Tournay aparece ya en el comentario de los salmos compuesto por F. Hitzig. En él se asigna la significación de «ocultar» a la raíz כתם. En consecuencia, מכתם sería el poema no hecho público todavía, el poema que se ha mantenido en secreto.

Con su traducción, *gülden Kleinod* (joya de oro), Lutero recoge la derivación propuesta por Ibn Esra (מכתם vendría de כתם = «oro»). Pero esta derivación apenas es posible.

Ahora bien, la traducción que se da de מכתם en los LXX y en el Targum: στηλογραφία («inscripción en una columna») o גליפא מריצא respectivamente, merece alguna atención. Aquí la idea básica es la de inscripción en piedra. Esta interpretación ¿arrojaría alguna luz sobre el significado del término מכתם? La raíz כתם aparece una sola vez en el antiguo testamento: en Jer 2,22. Este «hapax legómenon» suele traducirse casi siempre por «permanecer sucio». Esta traducción se colige por el contexto (y se inspira en el arameo). Pero נכתם en Jer 2,22 ¿no podría tener también la significación de «ser indeleble»? A partir de esta significación de la raíz, llegaríamos a una nueva posibilidad de interpretar מכתם porque entonces מכתם sería el poema o el cántico que conserva indeleblemente las cosas que han sucedido (cf. Job 19,23s). En este caso, la versión de los LXX, G, habría escogido acertadamente la traducción de στηλογραφία. En relación con esto, podríamos referirnos a la presentación de ofrendas, de la que queda constancia en inscripciones en estelas erigidas en Asia menor. Y a propósito de esa presentación de ofrendas, la consecuencia inmediata: «En Israel se erigía también públicamente, en el templo, un testimonio escrito sobre la acción del orante y la actuación de Yahvé. Y entonces lo de que 'en el rollo del libro está escrito de mí' (Sal 40,8) significa: en el rollo de las Escrituras queda constancia de lo que he hecho, de lo que he sufrido, y de cómo me ha salvado Yahvé. Ahora bien, esto no es más que la forma escrita del cántico de alabanza, que en el santuario solía efectuarse oralmente, lo que en este caso se hacía también probablemente» (H. J. Hermisson, *Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult*, WMANT 19 [1965] 45. Véase el comentario sobre el salmo 40,8). Considerado en este contexto, מכתם podría entenderse como expresión de «algo a lo que se da publicidad en una estela». Pero también esta explicación no es más que un ensayo hipotético de aclarar el sentido de מכתם, que sigue siendo un término oscuro.

5. מַשְׂכִּיל *(maśkîl)*, teniendo en cuenta el *hifil* הִשְׂכִּיל, se entiende casi siempre como un poema que ha sido concebido inte-

lectual y artísticamente o que produce un efecto intelectual o artístico. Para decirlo con otras palabras: un «cántico artístico» o un «cántico didáctico». El concepto se halla en los epígrafes de los Sal 32; 42; 44; 45; 52-55; 74; 78; 89; 142 y en el Sal 47,8. Según eso, la mayoría de los intérpretes opina que la idea de sabiduría y enseñanza va impresa en משכיל, bien en el elemento de «meditación» (Briggs), bien en el de «máxima» (V. Maag, *Zur Uebersetzung von* maskil *in Am 5,13; Ps 47,8 und in den Ueberschriften einigen Psalmen*: Schweiz. Theol. Umschau [1943] 108-115), o incluso en el sentido de «disciplina y amonestación (sobre esta última interpretación, cf. H. S. Nyberg, *Smärtornas man*: SEÅ 7 [1942] 43). Pero, en su comentario, E. J. Kissane señala atinadamente el hecho de que no aparecen en absoluto elementos didácticos en los salmos que llevan el epígrafe משכיל; el Sal 32 (אשכילך en el v. 8) y el Sal 78 serían, indudablemente, una excepción. Pero es aconsejable investigar también la otra posibilidad de interpretación (משכיל = «el cántico plasmado artísticamente», el «cántico artístico»). Esta interpretación sería acertada principalmente por lo que respecta a Sal 47,8). Indudablemente, en él no aparece idea alguna de «poema didáctico». Por el contrario, un pasaje como el de 2 Crón 30,33, donde se dice que los levitas son המשכילים שכל־טוב ליהוה, muestra que la idea de representar cánticos y poemas de forma habilidosa, inteligente y artística tiene algo que ver con la explicación de משכיל. משכיל sería el «cántico plasmado artísticamente», creado según los principios de la «sabiduría» (חכמה). Tal «cántico artístico» busca la palabra acertada, elevadora y poderosa que sea adecuada para el tema cantado y ensalzado. La tendencia a esa plasmación artística y sabia se expresa en el Sal 49,4: פי ידבר חכמות. De todos modos, tal interpretación sería más apropiada que una concepción que hiciera referencia a elementos didácticos. Esta concepción es sostenida también por L. Delekat, quien ve revelada en Sal 47,7s la verdadera significación de משכיל y añade: «Lo que más se acerca a nuestro pasaje son aquellas palabras '¡Cantad a Yahvé un cántico nuevo!' (Sal 96,1 y frecuentemente). Ahí es donde debe comenzar la interpretación» (L. Delekat, *Probleme der Psalmenüberschriften*: ZAW 76 [1964] 282s). Ahora bien, el cántico nuevo es el cántico inspirado por el רוח (espíritu) de Yahvé, cuya nueva forma artística deberá entenderse carismáticamente. Sin embargo, incluso en este pasaje, se puede sólo palpar el sentido y la significación del concepto.

Carece por completo de fundamento la opinión de G. W. Ahlström, de que משכיל significa el salmo que expresa el lamen-

to del rey. Esta opinión tiene su origen en I. Engnell (cf. G. W. Ahlström, *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs* [1925] 25).

6. שִׁגָּיוֹן (*šiggayôn*) en el epígrafe del salmo 7,1 (Hab 3,1?) está relacionado probablemente con el concepto acádico *šegû* = «lamentación». Es probable, pues, que signifique «lamentación emotiva». Para la explicación del concepto, cf. también F. Gössman, *Der* šiggājōn: Augustinianum 8 (1968) 367-381. Gössmann señala el término árabe *šg'* = «estar emocionado».

7. תהלה *(t^e^hillāh)* aparece en el epígrafe de Sal 145,1, y también en Sal 22,26; 33,1; 34,2; 40,4; 48,11; 65,2; 71,8; 100,4; 106,12.47; 119,171; 147,1; 148,14; 149,1. תהלה significa «cántico de alabanza», «himno» (de הלל II). Debemos tener en cuenta que תהלה puede ser sinónimo de תודה *(tôdāh*, «acción de gracias», cf. Sal 100,4). El cántico agradecido de alabanza expresado por una persona se denomina תהלה (cf. 22,26; 65,2; 71,8; 119,171). Pero también el himno entonado por la comunidad se expresa con esta misma palabra (Sal 100,4). La combinación שִׁיר תהלה aparece en Neh 12,46. En paralelismo con שִׁיר חדשׁ (*šîr ḥādāš*) encontramos תהלה en el Sal 40,4 y en Sal 149,1. En estos dos pasajes, el «cántico nuevo» corresponde a la nueva acción de Dios que produce un cambio radical (cf. Is 42,9; 48,6). En lo que respecta a שִׁיר, cf. *supra*, n.º 1 .

Finalmente, es necesaria una doble referencia: en primer lugar, una referencia al § 1, 1 (תהלים como término para designar la colección del Salterio); en segundo lugar, hay que anunciar que el término תהלה desempeñará un papel decisivo en la determinación de los grupos de formas (*Guttungen*) (cf. *infra*, § 6, 1).

8. תפלה *(t^e^fillah)* en el Salterio es una palabra que expresa la oración de lamento y la oración de súplica. La palabra se halla atestiguada en los epígrafes de Sal 17,1; 86,1; 90,1; 102,1; 142,1 (Hab 3,1). Los epígrafes de Sal 17,1; 86,1 y 142,1 son considerados como תפלה לדוד. La fórmula final del salmo 72,20 constituye el fin de una colección de תפלות דוד. En el salmo 90,1 la תפלה se aplica a Moisés. El significado del concepto, derivado de פלל II, aparece claramente en el antiguo testamento. Bajo los castigos de Yahvé, en medio de la gran tribulación, se escucha en voz alta la תפלה del que sufre (cf. 1 Re 8,38; Sal 4,2; 102,2 y frecuentemente). Asimismo, la oración del pueblo cuando se lamenta y formula súplicas es denominada תפלה (Sal 80,5). La תפלה se entona con vestiduras de luto y practicando el ayuno (Sal 35,13).

Como un sacrificio, se eleva esta oración hasta Yahvé (Sal 141,2). También la oración en favor de otros, la intercesión, puede denominarse תפלה (Sal 109,4). Ahora bien, es significativo el epígrafe del Sal 102: תפלה לעני כי־יעטף. Como designación generalizadora de los salmos (Sal 72,20), el término תפלה denota el carácter fundamental de la inmensa mayoría de los cánticos recopilados en el Salterio; esos salmos son oraciones. En el § 6, 2 la designación תפלה se empleará para denominar al grupo de «cánticos de oración», a fin de sustituir las definiciones de géneros que predominaron desde Gunkel, pero que han llegado a ser problemáticas.

9. בנגינות *(bingînôt)* se halla en los epígrafes de Sal 4,1; 6,1; 54,1; 55,1; 61,1 (corr.); 67,1; 76,1. נגינה (cf. נגן) es «música con instrumentos de cuerda». נגן significa «pulsar las cuerdas». La música con instrumentos de cuerda se menciona en diversos lugares del antiguo testamento. David entona sus cánticos ante Saúl acompañándose de instrumentos de cuerda (1 Sam 16,16ss; 18,10; 19,9). Eliseo pide que le traigan un músico que toque instrumentos de cuerda, para que él pueda entrar en éxtasis al escuchar el instrumento (2 Re 3,15). También el cántico de acción de gracias cantado por un individuo, se oye al son de los instrumentos de cuerda (Is 38,20). En una procesión intervienen cantores, que tocan instrumentos de cuerda, y muchachas que tocan panderos (Sal 68,26). Y también cuando se canta un himno a coro, al mismo tiempo que suenan las trompetas, se tocan instrumentos de cuerda (Sal 33,2). ¿Servirá בנגינות para aclarar el sentido de למנצח? (Cf. L. Delekat, *Probleme der Psalmenüberschriften*: ZAW 76 [1964] 286). En cuanto a למנצח, cf. *infra*, el n.º 17.

Para la interpretación del término, cf. también J. J. Glueck, *Some Remarks on the Introductory Notes of the Psalms*, en *Studies on the Psalms* (1963) 31s.

10. אל־הנחילות *('el-hannᵉḥîlôt)* en el epígrafe del Sal 5 es difícil de interpretar. Algunos exegetas suponen que se trata de una referencia a la melodía según la cual hay que entonar el salmo. A propósito de esto se hace referencia a la raíz נחל, o a נחלה («con arreglo a 'la herencia'»). Pero hemos de prestar atención a la relación de esta palabra con חלל II (1 Re 1,40) y con חליל. En 1 Sam 10,5 חליל juntamente con נבל, תף y כנור, es un instrumento musical utilizado por un grupo de profetas para lograr el estado de éxtasis. Pensamos obviamente en una «flauta» o en un «caramillo». Podemos suponer también que en Is 30,29

y 1 Re 1,40 se hace mención de una flauta que se toca para acompañar a la comunidad de culto que va en peregrinación o sube en procesión. La preposición אם en el epígrafe del salmo 5 debe entenderse probablemente como על en el epígrafe del salmo 61. En consecuencia, podríamos traducir provisionalmente אל־הנחילות como «para acompañamiento de flauta».

11. על־מחלת (*'al-māḥ^{a}lat*) en los epígrafes de Sal 53,1 y 88,1 es de muy difícil interpretación. La versión de los Setenta (G) se limita a transcribirlo: ὑπὲρ μαελεθ. Se ha supuesto que este título se refiere a una melodía. En el intento de interpretar este término, se utilizó como base la raíz חלה, en el sentido de «de manera melancólica». Esta interpretación pretendía reflejar el contenido de los Sal 53 y 88. Por contra α', σ', ϑ' pensaron en una danza cultual en corro (מחול) y entendieron el epígrafe como una referencia a una canción cantada en corro (cf. también el n.° 14). Pero, basándonos en la lengua etiópica, podríamos pensar también en «cantar» y «tañer», quizás incluso «tañer la flauta» (חליל, n.° 10).

12. הגיון (*higgāyôn)* debe interpretarse a partir de הגה, que expresa el gruñido del león (Is 31,4), el gemido de la paloma (Is 38,14), el suspiro de una persona (Is 16,7) y el murmullo de quien lee en voz baja (Sal 1,2). Finalmente, este verbo —entendido abstractamente— significa también «pensar» y «reflexionar». Con este sentido aparece הגיון en Lam 3,62 y en Sal 19,15. Pero en el Sal 92,4 se piensa en el sonido, en el «tañido» del instrumento de cuerda (עלי הגיון בכנור). En Sal 9,17 הגיון se halla inmediatamente delante de סלה (cf. *infra*, n.° 13) y podría ser una invitación sea a unos instantes de reflexión, sea a un interludio instrumental. Si tenemos en cuenta Sal 92,4, esta última hipótesis es más probable (cf. G ᾠδή).

13. סלה (*selāh*) aparece en 39 salmos un total de 71 veces (G 92 veces) y sitúa al intérprete ante multitud de problemas. Desde luego, no se trata de un «título». Pero hay que estudiar aquí este término, en la serie de explicaciones que se dan sobre las expresiones técnicas del Salterio.

El enfoque mejor y más sugerente para la explicación de este término comienza con la observación de que α' y san Jerónimo traducen el término por «siempre» (*semper*). Esta traducción es probablemente una señal de que סלה, en un determinado ámbito de la tradición, se vocalizaba y leía como נֶצַח (B. D. Eerdmans). El significado del término podría ser entonces la referencia a

una doxología (véase *per omnia saecula saeculorum* en la liturgia). Esta opinión estaría en consonancia con la traducción que vemos en griego (διάψαλμα), que evidentemente se refiere a un interludio con instrumentos. Con todo, queda sin explicación el significado original de סלה. ¿Cuál será la derivación etimológica de este término? Entre la gran abundancia que hay de conjeturas, nos fijaremos especialmente en dos explicaciones que son dignas de mención.

Una de ellas acude a la raíz סלל. Ello permite dos interpretaciones. Puede entenderse como «elevación», bien de la voz bien de los ojos. סלל, como se ha pensado muchas veces, es la invitación a un tono más alto. E. König entiende סלה como una interrupción: «¡Arriba!». Hay que seguir «con más vigor». R. Stieb piensa en «levantar los ojos» y da la siguiente explicación: «El orante o el que dirige en voz alta la oración alzará sus ojos para repetir los correspondientes versículos. סלה es un signo que indica repetición» (cf. R. Stieb, *Die Versdubletten des Psalters*: ZAW 57 [1939] 104, y 58 [1940/1941] 317s). Esta interpretación de סלה como signo de repetición ha sido defendida (incluso sin referencia a סלל) por algunos investigadores (סב למעלה השר). R. Stieb, en Deutsches Pfarrerblatt 54 (1954), cambió de manera de pensar y convino en que la exclamación «da capo» es la interpretación más adecuada de סלה.

B. D. Eerdamns sugiere una derivación etimológica enteramente distinta. El citado autor piensa en la raíz aramea *sl* («inclinarse», «orar») y cree que סלה es una invitación a inclinarse en oración. En árabe, *ṣalāt* es la oración que se pronuncia inclinándose (veánse también los términos acádicos, *ṣalû* y *ṣalâlu*). A este propósito, deberíamos señalar también el hecho, muy significativo, de que la poesía cultual sumeria contenga en sí determinados tipos que constan de diez secciones principales. Esos capítulos se denominan *kirugu* = «inclinación», y esta denominación se refiere probablemente a la costumbre de arrodillarse e inclinarse al final de cada uno de esos capítulos (cf. A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, 21).

En torno a estas tres intrepretaciones básicas —interludio doxológico, repetición e inclinación— se agrupan las más variadas concepciones que ven en סלה una referencia a procesos de la ejecución (del acto de culto), de la recitación o de la lectura. Y, así, R. Gyllenberg opina que סלה es una directriz para el canto coral. Mientras que el salmo, por lo demás, es interpretado por un cantor solista, סלה indica que se canta en comunidad; cf. R.

Gyllenberg, *Die Bedeutung des Wortes Sela*: ZAW 58 (1940/1941) 153-156. N. H. Snaith piensa de manera diferente. Siguiendo el tratado de la Misná denominado *Taanit* (VII, 3), toma como punto de partida una determinada comprensión de las lecturas de los salmos y declara: «Por eso, la palabra *selāh* es reliquia de los días en que los salmos se cantaban en tres secciones»; cf. N. H. Smith, *Selah*: VT 2 (1952) 43-56.

Una visión de conjunto de todos estos intentos de interpretación revela los problemas que se encuentran para interpretar el término. En el fondo, el concepto סלה queda sin aclarar. Claro que uno se pregunta si no habría que prestar particular atención a un pasaje como el Sal 9,17. En él dice así el texto hebreo: הגיון סלה. El G traduce: ᾠδὴ διαψάλματος, y entiende por tanto el texto hebreo como un enlace en estado constructo. הגיון significa una de dos: o «pensar»[2] o «(hacer) sonar». Según el salmo 92,4, es obvio pensar en el sonido de un instrumento de cuerda (cf. *supra*, n.º 12). Sin embargo, el G piensa en el «cantar» o «sonar» del «interludio». El TM y el G, en Sal 9,17, señalan hacia un «intermezzo» instrumental o también vocal, que pudiera entenderse como doxología (α', Hier) o también como una ovación (S. Mowinckel, *Offersang og Sangoffer*, 494s). Si, entonces, fuera realmente posible recurrir a la raíz סלל, la explicación de A. König («¡Arriba!», «¡en tono más alto!») ofrecería también un punto de apoyo etimológico.

Sin embargo, se nos recuerda sin cesar que סלה puede tener en algunos casos el significado de «pausa», «interrupción». Cf. Z. Malachi, *Zur Erklärung des Wortes 'Selah' in der Bibel*: Bet Miqra' 11 (1965/1966), fascículo 3 (27) 104-110.

Soy deudor a la Abadía de Scheyern por una obra sobre los salmos, que me ha ofrecido una perspectiva de las veces que aparece סלה en los salmos. Al mismo tiempo que expreso mi gratitud a los compiladores, desearía reproducir aquí esa visión de conjunto, a fin de no sobrecargar los «corrigenda» de la crítica textual: Sal 2,2 únicamente en G; Sal 3,3.5 (9 falta en G); Sal 4,3.5; Sal 7,6; Sal 9,17.21; Sal 20,4; Sal 21,3; Sal 24,6 (10 falta en G); Sal 32 (4 falta en G^A. 5 falta en Vulgata [= *V*]) 7; Sal 34,11 (únicamente en G); Sal 39,6.12; Sal 44,9; Sal 46,4.8 (12 falta en

2. La traducción de הגיון = «pensar», «contemplar» en el salmo 9,17 corresponde a la explicación que Lutero da de סלה: «*Selah*, esa breve palabra, siempre que aparece en los salmos, suele ser señal que nos indica que hemos de pensar más profundamente y con mayor detenimiento en lo que significan las palabras con las que va asociada» (Lutero, WA 31,1; 31,25s).

G; Sal 47,5 (Vetus Latina [= L]); Sal 48,9 (en L); Sal 49,14 (en L).16; Sal 50,6 (en L) (15 únicamente en G); Sal 52,5.7 (en L); Sal 54,4; Sal 55,8 (en L). 20?; Sal 59,6.14 (en L); Sal 60,6; Sal 61,5; Sal 62,5.9; Sal 66,4.7.15; Sal 67,2.5; Sal 68,8.20.33 (14 únicamente en G); Sal 75,4; Sal 76,4.10; Sal 77,4.10.16; Sal 80,8 únicamente en G^S.A^; Sal 81,8; Sal 82,2; Sal 83,9; Sal 84,5.9; Sal 85,3.9; Sal 87,3.6; Sal 88,8 (11 falta en G); Sal 89,5.38.46.49; Sal 94,15 únicamente en G; Sal 140,4.6 (9 falta en G^A^); Sal 143,6.

14. לתודה *(l^e^tôdāh)* en Sal 100,1 es una indicación para el culto: «para un sacrificio de acción de gracias». Sobre la תודה cf. Lev 7,12; Am 4,5; Jer 17,26; 33,11; 2 Crón 29,31; Sal 50,14.23; 107,22. Más detalles cf. *supra*, § 6, 2, Iγ.

15. לענות *(l^e^'annôt)* en Sal 88,1 es un infinitivo constructo *piel* de ענה y tiene probablemente la significación de «para cantar» o «para tocar». Prestemos atención a la combinación על־מחלת לענות ¿Será על־מחלת la indicación de la melodía? ¿o se trata de una «danza en corro»? ¿o habrá que suponer una conexión con חליל = «flauta»? Cf. el n.° 11. Es un hecho significativo que קול ענות en Ex 32,18 denote el canto cultual que se entona para una danza en corro (véase también 1 Sam 21,12; 29,5). Pero podríamos pensar también en el «canto acompañado de flauta», que se utiliza para un lamento.

16. להזכיר *(l^e^hazkîr)* en Sal 38,1 y 70,1 podría significar, traducido literalmente: «para evocar el recuerdo». Pero el Targum interpreta la palabra como un denominativo de אַזְכָּרָה. Según Lev 2,2.9.16; 5,12; 6,8; Núm 5,26, אזכרה es aquella parte de la ofrenda de cereales que debe quemarse, añadiéndosele incienso. Hay que pensar, pues, en un acto de culto. En Is 66,3 מזכיר לבנה tiene el significado de «hacer una ofrenda de incienso». Es obvio, pues, entender להזכיר como referencia a una «ofrenda de incienso».

17. למנצח *(lamnaṣṣêaḥ)* que aparece en los epígrafes de 55 salmos y en Hab 3,19 sigue siendo, en el fondo, un término inexplicado. El empleo del concepto נצח en la obra del Cronista nos proporciona una pista para dos posibles explicaciones. En Esd 3,8; 1 Crón 23,4 y 2 Crón 2,1 נצח tiene el significado de «sobresalir», «dirigir», «estar a la cabeza» o «conducir». Así que podríamos pensar que, con la expresión למנצח se piensa en el «director de música» o «director de coro». Pero ¿qué significado tiene el לְ? Las observaciones que se hacen en el epígrafe ¿están destinadas «para el director de coro»? Esto nos lleva a dificultades. Pero tampoco la otra explicación posible, basada en 1 Crón

15,21, nos ayuda mucho más. נצח significa aquí probablemente «hacer música». En consecuencia, למנצח debiera traducirse por «para la ejecución musical». Ahora bien, el participio *piel* de נצח se traduce mejor con arreglo a la primera explicación. La traducción de למנצח que se da en G: εἰς τὸ τέλος es completamente enigmática. De vez en cuando se hacen nuevos ensayos de derivación. S. Mowinckel se concentra en el significado de «hacer clemente» a alguien («para hacer que resplandezca el semblante») y pretende reconocer en למנצח un término de culto (cf. S. Mowinckel, *Offersang og Sangoffer*, 495s). Pero se deja sentir también la «ideología del rey». Podríamos quizás partir de la idea de que למנצח debe traducirse por: «de aquel que sobresale». En tal caso, ¿sería למנצח un título fijo de David o quizás del rey en general? Cf. C. Lindhagen, *The Servant Motiv* (1950) 282; K. H. Bernhardt, VTS 7 (1961) 12 nota 4; A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament* (1952) 28; L. E. F. le Mat, *Textual Criticism and Exegesis of Psalm 36* (1957) 45. Pero aun en el caso de que la traducción de למנצח = «de aquel que sobresale» fuera correcta, tendríamos que pensar primordialmente (incluso en lo que respecta a David) en cualidades poéticas y no en dones regios o en facultades sobresalientes (L. Delekat, *Probleme der Psalmenüberschriften*: ZAW 76 [1984] 288). En consecuencia, si tomamos como punto de partida una «ל *auctoris*» (cf. n.° 2: לדוד), entonces buscaremos nuestra interpretación en el sentido de: «de aquel que sobresale (como poeta y como cantor)».

18. לידותון *(lîdûtûn)* en el salmo 39,1 y על־ידותון *('al-y^edûtûn)* en Sal 62,1; 77,1 se refieren probablemente al nombre propio Yedutún. Se trata del nombre de un maestro importante de música de David (cf. 1 Crón 9,16; 16,38.41; 25,1.3.6; 2 Crón 5,12). Y así, לידותון significa «de Yedutún» o «para Yedutún», mientras que על־ידותון debe traducirse por «según Yedutún» («a la manera de la música interpretada por Yedutún»).

19. על־יונת אלם רחקים *('al-yônat 'êlem r^eḥoqîm)* (Sal 56,1) es el nombre de una melodía. El TM debiera traducirse: «una paloma de silencio entre los lejanos». Pero quizás debiéramos leer אֵלִים *('ēlîm)* en vez de אֵלֶם (F. Baethgen). Hemos de renunciar a ofrecer aquí una visión de conjunto de otras traducciones. Nos referimos únicamente a la posibilidad de que en los títulos de los salmos encontremos *nomina gentilicia* (cf. H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs*, 457). Cf. también J. E. Viana, *Indicaciones musicales en los títulos de los Salmos*, en *Misc. bibl. Ubach. Montserrat* (1953) 185-200.

L. Delekat estudió el significado de los epígrafes construidos con על. Se aparta de la opinión corriente desde Gunkel y Begrich, que consiste en interpretar de la manera más uniforme posible los enunciados construidos con על. Mientras que para aquél hay que conjugar principalmente dos explicaciones posibles: 1. Mediante el על pudiera indicarse una melodía (como se ha interpretado una y otra vez). Pero se ha acentuado, y con razón, que el término «melodía» induce a error. En todo caso, hemos de pensar en tonos salmódicos, es decir, en la recitación con cadencias fijas (iniciales y) finales (cf. E. Werner, *New Oxford History of Music* I, 316-320; D. Wohlenberg, *Kultmusik in Israel*, tesis, Hamburg [1967]). 2. Los enunciados construidos con על podrían contener también en algunos casos indicaciones especiales para el acompañamiento instrumental.

20. על־אילת השחר *('al-'ayyelet haššaḥar)* es (como el n.º 19) el nombre de una melodía y debe traducirse por «cierva de la aurora». G, σ' y Targum leen אֱיָלֻת = «vigor». En cuanto a la significación de על־אילת השחר, A. Jirku señaló la existencia en el panteón ugarítico de una divinidad denominada *šhr* y al mismo tiempo mencionó el hecho de que H. Bessert hubiera encontrado en Anatolia la imagen de un ciervo que representaba a una divinidad del sol. Desde luego, es muy dudoso que de las dos palabras del título de Sal 22,1 se puedan sacar conclusiones de tanto alcance. Cf. A. Jirku, 'Ajjelet haš-Šahar (*Ps*. 22,1): ZAW 65 (1953) 85s.

21. על־ששנים *('al-šošannîm)* (Sal 45,1 y 69,1) y על־שושן עדות *('al-šûšan 'ēdût*, Sal 60,1 y 80,1) son (como los números 19 y 20) nombres de melodías. שושן es probablemente la «azucena» (1 Re 7,27; 2 Crón 4,5; Cant 2,1s.16). Es muy difícil comprender acertadamente las palabras claves de los epígrafes. Queda sin resolver la cuestión de si hay que tener también en cuenta una posible derivación del acádico *šuššu* = «un estremecimiento». En tal caso, el epígrafe debiera traducirse por: «la de seis cuerdas».

22. אל־תשחת *('al-tašḥēt)* en los epígrafes de Sal 57,1; 58,1; 59,1 y 75,1 sigue siendo inexplicable. Podría tratarse también de la referencia a una melodía para el canto («No lo eches a perder...», cf. Is 65,8).

23. על־הגתית *('al-haggittît)* en Sal 8,1; 81,1 y 84,1 se refiere probablemente a una melodía: «según la (melodía) guitita». Puesto que G recuerda en su traducción que גת significa «lagar», existe una ligera posibilidad de que se haga referencia a un

«canto del lagar». ¿O se trata quizás de un nombre de familia? Pero véase también la explicación de L. Delekat, *Probleme der Psalterüberschriften*: ZAW 76 (1964) 293s.

24. על־מות *('al-mût)* en Sal 9,1 y 48,15 y עלמות *('alāmôt)* en el título de Sal 46,1 y en 1 Crón 15,20 son referencias a la forma de ejecución musical, pero referencias que ya es muy difícil aclarar. Quizás el título de Sal 9,1 y Sal 48,15 debieran leerse como en el título del salmo 46,1 עלמות. Sobre el problema consúltese también S. Jellicoe, *A Note on* 'al mut, *Ps. 48:14*: JTS 49 (1948) 52s; R. de Vaux, *Instituciones del antiguo testamento* (1964) 492.

25. על־השמינית *('al-haššemînît)* en Sal 6,1 y 12,1 significa probablemente «para (instrumento) de ocho cuerdas». Pero, basándose en 1 Crón 15,21, algunos especialistas tratan de sacar la conclusión de que se hace referencia a un tono alto (עלמות «a la manera de las doncellas») y a un tono bajo. Entonces, el epígrafe de Sal 6,1 y 12,1 significaría: «en la octava cuerda».

Pero son muy inseguros todos estos intentos de interpretación.

a) *La compilación de términos técnicos de los salmos reunida* en los números 1 al 25, se ordena con arreglo a los siguientes puntos de vista: números 1 al 8, términos para las colecciones; números 9 al 13, términos técnicos musicales; números 14 al 18, normas de culto litúrgico; números 19 a 25, melodías y tonadas. Si examinanos los títulos de los salmos para ver si se observa un esquema definido en la disposición de los términos técnicos, musicales y de culto litúrgico, entonces podríamos establecer los siguientes patrones fundamentales: למנצח – preposición (principalmente: על y אל) – nombre sustantivo (casi siempre con la terminación femenina ת) – autor. Si puede traducirse «para el director de coro», entonces será claro que el orden fundamental concibe los títulos como referencias y directrices para la ejecución musical.

En la panorámica (números 1 al 25), no se han tenido en cuenta las notas relativas a las situaciones históricas. Estos datos, en la mayoría de los casos, se añaden como un apéndice inmediato a לדוד. Cf., por ejemplo, Sal 3,1: «Salmo de David, cuando huía de su hijo Absalón». Acerca de estas notas relativas a situaciones históricas, cf. *infra*, el § 7.

Algunos salmos no tienen ningún epígrafe. G, el Targum y san Jerónimo tomaron del original hebreo los epígrafes de los

salmos. Pero hay que hacer constar que G, algunas veces, trasmite epígrafes cuando el TM no hace ninguna indicación de ellos. La versión siríaca (S) omitió las observaciones musicales y las sustituyó por otras las observaciones relativas a las situaciones históricas. Cf., a este propósito, J. M. Vosté, *Sur les titres des psaumes dans la pešitta surtout d'après la recension oriental*: Biblica 25 (1944) 210-235.

b) Surge ahora la cuestión sobre la importancia y el valor que tienen los epígrafes de los salmos para nuestra comprensión de los diversos cánticos y poemas. ¿Se trata de una orientación fiable para la comprensión del contenido? Las investigaciones histórico-críticas han ido descubriendo cada vez más, desde fines del siglo XVIII, que las instrucciones que encabezan los salmos no proporcionan una introducción adecuada para comprender los cánticos. Esos títulos vienen considerándose como adiciones tardías de la tradición judía, y como distorsiones que no merecen crédito. Sobre todo, el estudio de los géneros iniciado por H. Gunkel hizo caso omiso totalmente de los títulos de los salmos y quiso desarrollar nuevos puntos de vista acerca de la organización y disposición de los mismos, partiendo de lo que la forma misma del salmo nos dice (cf. *infra*, § 6). Ahora bien, en tiempos más recientes hay evidente tendencia a prestar mayor atención a los títulos. Al examinar esos esfuerzos, debemos fijarnos ante todo en un desarrollo erróneo. La orientación escandinava de las investigaciones de la llamada «Escuela de Upsala» hace caso omiso, en buena parte, de los principios que rigen la investigación sobre los géneros, con la intención de entender todos los salmos desde el punto de vista de una teoría general del culto. En relación con ello, se descubren nuevas posibilidades de interpretar los títulos de los salmos. Será suficiente señalar la interpretación que da I. Engnell de לדוד (*Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, 176s) y la explicación que da G. W. Ahlström de משׂכיל (*Psalm 89 – Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs*, 21ss). Aunque estas interpretaciones deban calificarse de desarrollo erróneo, eso no quita para que sea hora ya de que nos preguntemos si hay que conceder a los títulos un puesto apropiado en el marco de una historia de la transmisión y recopilación de los salmos (cf. *infra*, § 8). No cabe duda de que, en este punto, surgen enormes dificultades. En gran medida, no estamos ya en condiciones de averiguar las significaciones de las expresiones técnicas. Pero, al menos, habría que intentar determinar el «marco» de los epígrafes. En este intento, está claro desde un principio que términos como מזמור, שיר המעלות,

מכתם o משכיל no son designaciones de géneros (*Gattungen*). ¿Qué tienen en común, por ejemplo, los salmos 32; 45; 78 y 89, todos los cuales llevan el título de משכיל? Básicamente, no tienen nada en común. Por tanto, משכיל tiene que designar una colección y no un género. Lo mismo se podría decir de שיר, שיר המעלות y de los demás términos que se estudian en los números 1 al 8.

c) En cuanto al origen de los títulos, nos limitaremos por el momento a ofrecer con prudencia algunas consideraciones a modo de ensayo. La comparación entre los títulos de los salmos y las tradiciones cúltico-litúrgicas de la historia del Cronista nos revela incesantemente sorprendentes concordancias. No cabe duda de que, en este punto, hay conexión en las tradiciones. Pero ¿de qué índole son esas conexiones? El círculo levítico de tradentes, que respalda la obra del Cronista, se presenta asimismo como el responsable sacerdotal de la ejecución vocal e instrumental de los salmos en la comunidad congregada en torno al templo, con posterioridad al destierro. La creación de epígrafes aclaradores, y el acopio y la canonización de los salmos fueron fomentados en alto grado, e incluso llevados a cabo por ese círculo levítico. De eso no cabe la menor duda. Así que podríamos afirmar: en la formación de los títulos intervinieron de manera destacada los responsables del culto y agentes de la trasmisión, los levitas que respaldaban la historia del Cronista. Pero esto no resuelve todavía el problema, ni mucho menos. Esos levitas tuvieron que remontarse a sus propias tradiciones, a las tradiciones culturales del templo de Jerusalén de los tiempos anteriores al destierro, y a los grupos ya existentes y colecciones de salmos. La falta de uniformidad de los títulos tiene sus raíces en la variada estratificación de la tradición sálmica. Es muy posible que algunos términos y referencias se remonten a los tiempos más antiguos. El interés por David como fundador del templo y del culto organizado, no es una simple tendencia en las Crónicas, sino una vuelta a la tradición básica de Jerusalén en torno a los salmos. Numerosos términos técnicos antiguos reaparecieron quizás en esos círculos. El círculo postexílico encargado del culto no entendía ya probablemente los viejos términos y empleaba como nombres de colecciones lo que originalmente habían sido designaciones de géneros. Esta ignorancia se revela también en G, en el que existía obviamente cierta familiaridad con el culto de los tiempos posteriores al destierro. Ahora bien, estas explicaciones no son más que un primer intento. Volveremos sobre estos problemas un poco más tarde (cf. *infra*, § 8).

§ 5. *La forma poética de los salmos*

1. Se detectó ya desde muy pronto una característica notable de la poesía hebrea: el paralelismo de las líneas (*parallelismus membrorum*). Las investigaciones minuciosas sobre esta característica poética las inició el obispo inglés Robert Lowth en su obra titulada *De sacra poësi Hebraeorum* (1753). Se fue viendo cada vez más claramente que dos «estiquios» (líneas), y algunas veces también tres, constituían un verso, cuyas partes son paralelas en cuanto a la forma y al contenido. Los «estiquios» se denominaban también «miembros» o «hemistiquios» (medios versos). Un examen atento del *parallelismus membrorum* nos muestra que exiten cuatro tipos diferentes: a) El paralelismo sinonímico refunde con nuevas palabras, en el miembro paralelo del verso, el contenido de la primera línea. Tenemos un ejemplo en el Sal 114 (por ejemplo, el v. 6: ההרים תרקדו כאלים גבעות כבני־צאן). b) El paralelismo antitético contiene en el segundo miembro (paralelo) del verso una afirmación que se opone a la del primer miembro. Como ejemplo podríamos elegir Sal 20,9. c) El paralelismo sintético desarrolla y completa en el segundo miembro el pensamiento expresado en el primer miembro. Véase, por ejemplo, Sal 126,1. d) En paralelismo climático (de «clímax»), el segundo miembro repite una palabra del miembro anterior. Dos ejemplos característicos se hallan en Sal 29,1 y en el 93,1.

Para Israel, el paralelismo de los miembros fue la norma de expresión poética más fundamental. El poeta se sentía movido a expresar en dos líneas de verso, y también desde dos aspectos (cualesquiera que fuesen) lo que había que decir en un momento dado. Se abrían, pues, amplias posibilidades de variación y de adaptabilidad poética, a pesar de que la poesía del cercano oriente antiguo no tenía a su disposición, para uso libre y fácil, todas las formas imaginables y ricas de creatividad. El ámbito de la actividad del poeta estaba circunscrito por formas convencionales y por directrices tradicionales (cf. *infra*, § 6). Y, sin embargo, no es difícil percatarse de que, especialmente en la construcción poética más pequeña —el *parallelismus membrorum*— se abrían posibilidades inagotables. Ahora bien, el paralelismo de los miembros no fue un fenómeno singular del antiguo testamento. Numerosísimos textos del cercano oriente antiguo nos convencen de que la forma poética llamada paralelismo de los miembros se hallaba extensamente difundida no sólo en Israel sino también en todo el mundo circundante. Sobre la poesía egipcia, cf. A. Erman-H. Ranke, *Aegypten* (1923) 468-474. Sobre la poesía

sumero-acádica, cf. A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* (1953) 30ss, 40ss. Sobre la poesía cananeo-siríaca, cf. J. H. Patton, *Canaanite Parallels in the Book of Psalms* (1944). En tiempos más recientes, los manuscritos fragmentarios con salmos, procedentes de la cueva 4 de Qumrán, demuestran que el paralelismo se indicaba en los rollos sagrados mediante el espacio que se dejaba entre los hemistiquios (P. W. Skehan, RB 63 [1956] 59). Nos hallamos, pues, en presencia de una forma poética básica que es criterio infalible para distinguir entre la prosa y la poesía. Claro que hay problemas para establecer una demarcación precisa. El «paralelismo sintético» es una estructura discutida. ¿Dónde comienza la poesía y dónde termina la prosa? Aunque el paralelismo climático, con su repetición, contiene una clara señal de estructura poética, todos los criterios pueden difuminarse en el caso del paralelismo sintético. El salmo 2 es ejemplo de tales problemas. Sobre todo, en el caso de los llamados «metros mixtos» (cf. *infra*), se hace difícil determinar con exactitud la analogía entre los dos miembros. Sin embargo, en la poesía sálmica habrá que efectuar un continuo esfuerzo para descubrir el paralelismo. Otra dificultad surge cuando el estiquio está solo. Encontramos constantemente en los salmos estiquios que están aislados, a los que no se da ningún complemento paralelo. Los salmos 111 y 112 representan el caso especial en el que se van sucediendo miembros aislados. No obstante, estos dos salmos revelan otra forma artística: van siguiendo el alfabeto (o, mejor dicho, el alefato) por la letra con que comienza cada uno de los estiquios. «El erudito poeta quería mostrar que era capaz de dominar la difícil forma alfabética, incluso con las unidades breves: los semiperíodos» (S. Mowinckel, *Marginalien zur hebräischen Metrik*: ZAW 68 [1956] 101).

No es éste el lugar adecuado para abordar la cuestión de la existencia de los llamados versos breves: cuestión que linda con esa zona gris en la que no es fácil mostrar que hay paralelismo de miembros (cf. G. Fohrer, ZAW 66 [1954] 199ss). Nos limitaremos a señalar que los salmos no ofrecen ocasión para reconstruir los versos breves.

2. Una vez admitida la existencia del *parallelismus membrorum*, nos encontramos con considerables dificultades al estudiar la cuestión de si se puede demostrar la existencia del metro en la poesía hebrea, y cómo habrá que definir los principios que rigen ese metro. Algunos especialistas niegan totalmente que haya mé-

trica en el antiguo testamento. Otros, a su vez, aunque consideran posible que en los tiempos antiguos hubiera leyes métricas, niegan la posibilidad de reconstruirlas. De hecho, habrá que estudiar, en todo caso, cuatro puntos de vista: a) Es difícil creer que la salmodia, practicada durante casi un milenio en la historia de Israel (cf. *infra*, § 8), hubiera estado sujeta siempre a los mismos principios métricos. En este punto habrá que contar con refundiciones, nuevas orientaciones, influencias extranjeras y otros factores. b) Los problemas de pronunciación de la lengua hebrea complican el acceso a la «forma original» de un salmo. Aquí también hubo cambios que ya no se pueden detectar (cf. P. Kahle, *Die überlieferte Ausprache des Hebräischen und die Punktation der Masoreten*: ZAW 39 [1921] 230-239). c) La trasmisión del texto hebreo llevó consigo errores y deformaciones, amplificaciones y trasposiciones. Hoy día no se puede restaurar el «texto original» sino aproximadamente. d) La vocalización del texto consonántico hebreo inició una nueva fase de refundición que repercutió, a su vez, sobre los matices de los posibles patrones métricos.

Todos estos factores hacen que sea difícil la restauración de las leyes y normas métricas. Y aunque sería demasiado precipitado creer que la reconstrucción de los metros es absolutamente imposible, sin embargo sigue siendo verdad que carecemos de bases sólidas para averiguar los metros. Todos nuestros esfuerzos relativos a la métrica son simples experimentos. En el momento presente, los presupuestos para elaborar la métrica han vuelto a vacilar, y tenemos que abrirnos camino a través de una jungla de hipótesis y observaciones.

En primer lugar, debemos acentuar el hecho de que se ha demostrado que la organización métrica de los textos poéticos existía ya en el mundo que rodeaba a Israel. Además de las observaciones sobre la poesía egipcia (A. Erman-H. Ranke, *Aegypten*, 468ss) y sobre el verso acádico (B. Meissner, *Babylonien und Assyrien* II, 64a; A. Falkenstein-W. von Soden, 40s), existen también importantes datos sobre la forma métrica de la antigua poesía cananea (H. L. Ginsberg, *The Rebellion and Death of* Ba'lu: Orientalia NS 5 [1936] 180; F. M. Cross, *Notes on Canaanite Psalm in the Old Testament*: BASOR 117 [1950] 19-21). Por tanto, es indispensable hacer investigaciones sobre el sistema métrico de la poesía hebrea. La única cuestión es a qué sistema nos vamos a atener para efectuar nuestras investigaciones. Para nuestro estudio se abren dos posibilidades: a) El sistema alternante fue desarrollado por Bickel y Hölscher y actualmente ha sido

plasmado de nuevo por S. Mowinckel y F. Horst. Bickel y Hölscher extrajeron básicamente este sistema del sistema siríaco, y lograron así un sistema alternante que se basa en los pies trocaico y yámbico (disílabos). Cf. G. W. Bickel, *Carmina Veteris Testamenti metrice* (1882); G. Hölscher, *Elemente arabischer, syrischer und hebräischer Metrik*: BZAW 34 (1920) 93-101. En tiempos más recientes, S. Mowinckel llamó la atención especialmente sobre el «metro del sentido» dentro del sistema alternante (S. Mowinckel, *Zum Problem der hebräischen Metrik*, en *Bartholet-Festschrift* [1950] 379-394; id., *Offersang og Sangoffer* [1951] 418-435; id., *Marginalien zur hebräischen Metrik*: ZAW 68 [1956] 97-123). F. Horst llamó la atención sobre la aparición de la «revolución prosódica» (F. Horst, *Die Kennzeichen der hebräischen Poesie*: ThR 21 [1954] 54-85). Un desarrollo particular fue descrito por S. Segert en sus *Vorarbeiten zur hebräischen Metrik*: Archiv Orientální 21 (1953) 481-542.

Además el sistema de acentuación presupone que la unidad básica del verso hebreo consta de medidas cuaternarias que llevan acento anapéstico. Este sistema fue desarrollado por Ley, Budde y Sievers (cf. J. Ley, *Grundzüge des Rhythmus, des Vers- und Strophenbaus in der hebräischen Poesie* [1875]; K. Budde, *Das hebräische Klagelied*: ZAW 2 [1882] 1-52; D. Sievers, *Metrische Studien* I [1901], II [1904-1905], III [1907]). Este sistema conlleva tres ideas importantes: 1. el ritmo hebreo consiste esencialmente en el acento; 2. el acento del verso y el acento de la palabra y el acento métrico y gramatical coinciden; 3. el verso tiene carácter anapéstico. Pero muy pronto surgieron dificultades en el sistema de acentuación por el problema de cómo había que determinar el número de sílabas no acentuadas. Al principio se consideró como más o menos indiferente el número de sílabas no acentuadas que había que suponer. Pero E. Sievers creyó estar en condiciones de probar que el ritmo estaba constituido fundamentalmente por medidas cuaternarias. Ahora bien, la aplicación consecuente de este principio tropezó con considerables dificultades. No podemos menos de señalar el «lado débil» del sistema de acentuación; consúltese también J. Begrich, *Zur Hebräischen Metrik*: ThR (1932) 67-89. Sin embargo, este sistema, fortalecido convincentemente en sus fundamentos por E. Sievers, tiene tantas ventajas, que predominará en el presente comentario, por considerarlo el más adecuado. Pero repitamos que se trata sólo de un intento de captar la métrica.

Según E. Sievers, tendremos que distinguir en primer lugar lo siguiente en los versos: la cadencia binaria (2), la cadencia

ternaria (3) y la cadencia cuaternaria (4) como series sencillas (sin paralelismos); además, con paralelismos: la doble cadencia de ritmo binario (2 + 2), la doble cadencia de ritmo ternario (3 + 3), la doble cadencia de ritmo cuaternario (4 + 4), la cadencia septenaria (4 + 3 ó 3 + 4), la cadencia quinaria (3 + 2, menos frecuentemente 2 + 3) y la cadencia de seis acentos (2 + 2 + 2). Hay que mencionar, además, los versos de tres miembros (*trícola*), que pueden tener formas simétricas (3 + 3 + 3 y 4 + 4 + 4) o asimétricas (3 + 3 + 3, 3 + 2 + 3, 4 + 4 + 3, etc.). Pero ¿cómo se hallan estructurados esos períodos en los distintos salmos? ¿cuál es su relación mutua? ¿es posible que aparezcan metros mixtos en sucesión irregular dentro de un mismo salmo? Aquí surgen problemas inmensos. J. Begrich, siguiendo a H. Gressmann, hizo la siguiente observación: «Sin embargo, la aceptación del metro mixto implica peligros innegables. ¿Qué seguridad tenemos de que un texto que, según el análisis, muestra la existencia de un metro mixto, fue concebido así originariamente y no fue ampliado luego de alguna manera?» (*Zur Hebräischen Metrik*, 83). Por otro lado, debemos preguntarnos hasta qué punto se justifican correcciones basadas en la métrica. A propósito de la crítica textual (correcciones *metri causa*), se expusieron ya algunos puntos de vista en el § 2, 2. Aquí afirmaremos una vez más que las intervenciones de crítica textual para restaurar el metro no están justificadas objetivamente sino cuando una línea (estiquio) no alcanza el límite de las posibilidades métricas (de dos a cuatro acentos) o lo sobrepasa, o cuando en el interior de un salmo se demuestra que cierto metro domina absolutamente. En casos particulares, debemos estudiar la situación especial que el salmo presente. Se fijan ciertos límites cuando contemplamos las posibilidades de crítica textual. Pero, con respecto al metro mixto, carecemos de toda orientación normativa. En el estudio métrico de un salmo en el que hay entrelazados metros mixtos, deberíamos preguntarnos con arreglo a qué patrón van alternando los diversos metros. ¿Existen series definidas que sean coherentes? Ahora bien, en muchos casos no hay contestaciones a estas preguntas y no existen pistas que conduzcan al esclarecimiento. ¿Esperaremos, más que nada, que haya simetría definida? Los que tratan de esclarecer las cosas ¿no están demasiado influenciados por las leyes clasicistas de la armonía de la forma? Las comparaciones con la antigua poesía cananea y ugarítica han demostrado que en toda la poesía antigua hay que presuponer la existencia de metros mixtos. Se dan muy pocas pistas para determinar una disposición definida. Cf. F. M. Cross, *Notes on a Canaanite Psalm in the Old Testament*: BASOR 117

(1950) 19ss. Por eso, será increíblemente difícil hallar principios fundamentales autoritativos. Más aún, los salmos son demasiado diversos. Si una peculiaridad métrica puede aplicarse una vez a un salmo, se trata a veces del destello de una breve fase. Lo más frecuente es que vuelva a romperse, en ese mismo salmo, el hilo de la orientación métrica. Enumeremos ahora algunas características notables de la poesía más antigua.

En los salmos 24; 29; 68 y 93 se observan tres tipos métricos: a) duple doble dispuesto en parejas (2 + 2 / 2 + 2); b) trícola asimétricos (2 + 2 + 3); c) trícola simétricos (3 + 3 + 3). Da la impresión de que se trata aquí de los elementos estructurales más antiguos de la poesía hebrea. Desde luego, estos elementos pueden hacer su aparición en diversas mezclas (véase, entre otros, el salmo 110).

a) Duple doble dispuesto en parejas:

Sal 29,1s:	הבו ליהוה בני אלים	2 + 2
	הבו ליהוה כבוד ועז	2 + 2
	הבו ליהוה כבוד שׁמו	2 + 2

Sal 93,1:	יהוה מלך גאות לבשׁ	2 + 2
	לבשׁ יהוה עז התאזר	2 + 2

b) Trícola asimétricos:

Sal 68,2.5:

יקום אלהים יפוצו אויביו וינוסו משׂנאיו מפניו	2 + 2 + 3
שׁירו לאלהים זמרו שׁמו סלו לרכב בערבות	2 + 2 + 3

(Cf. también Sal 29,3-6).

c) Trícola simétricos:

Sal 24,7.8:

שׂאו שׁערים ראשׁיכם
והנשׂאו פתחי עולם
ויבוא מלך הכבוד
3 + 3 + 3

מי זה מלך הכבוד
יהוה עזוז וגבור
יהוה גבור מלחמה
3 + 3 + 3

(Cf. también Sal 93,3-5).

Sobre todo en estos antiquísimos versos dobles y trícola que se suceden a rachas unos a otros es donde mejor se demuestra el sistema de acentuación. Asimismo, las formas básicas del verso triple doble y del verso quíntuple (característico de la *qinah*) son también muy apropiadas para entenderse con arreglo a los puntos de vista esbozados por E. Sievers.

Ejemplo de verso triple doble:
Sal 18,6.7:

קדמוני מוקשי מות	חבלי שאול סבבוני	3 + 3
ואל־אלהי אשוע	בצר־לי אקרא יהוה	3 + 3

Ejemplo de verso quíntuple:
Sal 27,9s:

עזרתי היית	אל־תט־באף עבדך	3 + 2
אלהי ישעי	אל־תטשני ואל־תעזבני	3 + 2
ויהוה יאספני	כי־אבי ואמי עזבוני	3 + 2

Para los detalles del sistema métrico, cf. J. Begrich, *Zur Hebraischen Metrik*: ThR NF 4 (1932) 67ss, y la bibliografía que se cita en ese artículo.

Amplias informaciones sobre los métodos y problemas de la métrica pueden verse en S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship* II (1962). Los nuevos principios métricos se hallan enumerados en M. Dahood, *A New Metric Pattern in Biblical Poetry*: CBQ 29 (1967) 574-599.

3. Si volvemos ahora a la cuestión acerca de si se observan también estrofas en la poesía hebrea, nos hallaremos ante una multitud tal de opiniones e hipótesis, expuestas en la bibliografía pertinente, que difícilmente podremos abarcarlas todas de una mirada. Cf. K. Fullerton, *The Strophe in Hebrew Poetry and Psalm 29*: JBL 48 (1929) 274-290; H. Möller, *Der Strophenbau der Psalmen*: ZAW 50 (1932) 240-256; A. Condamin, *Poèmes de la Bible: Avec une introduction sur la strophique hébraïque* (1933); C. F. Kraft, *The Strophic Structure of Hebrew Poetry as Illustrated in the First Book of the Psalter* (1938). Debemos tener en cuenta, a este respecto, la obra de J. A. Montgomery, *Stanza-Formation in Hebrew Poetry*: JBL 64 (1945) 379-384, e igualmente el estudio que ofrece E. J. Kissane en su comentario sobre los salmos (XXXVs). Además, J. Schildenberger, *Bemerkungen zum Strophenbau der Psalmen*: Estudios Eclesiásticos 34 (1960) [Miscelánea Andrés Fernández] 673-687; E. Beaucamp, *Structure strophique des Psaumes*: RSR 56 (1968) 199-224. Contra todas las pretensiones arbitrarias o infundadas de haber hallado una

«estrofa», debemos recordar la definición básica dada por E. Sievers: «La estrofa es un concepto rítmico». En este sentido, O. Eissfeldt da la siguiente definición: «La estrofa es una unidad métrica que puede reconocerse cuando se repite dos o más veces el mismo número y tipo de versos, siendo dos o más los versos, y de tal manera que el primer verso de los grupos segundo y subsiguientes sean —en el aspecto métrico— exactamente iguales al primer verso del primer grupo, correspondiendo el segundo verso de un grupo al segundo verso de los demás grupos, y así sucesivamente... La existencia de tales estrofas no se ha demostrado aún con seguridad» (cf. Eissfeldt, *Einleitung* [[3]1964] 85).

En sentido más amplio, el concepto de «estrofa» ha venido luego a significar la combinación de un número igual o aproximadamente correspondiente de versos para constituir secciones mayores. Con las debidas reservas, el término de «estrofa» podría utilizarse también, según parece, para describir las secciones de los salmos 42/43; 46 (véase el suplemento); 80 y 107, por estar circunscritas por un estribillo, o también el salmo 119 con sus secciones dispuestas alfabéticamente.

Desgraciadamente, no disponemos de paralelos en la poesía del cercano oriente antiguo que pudieran aducirse para explicar la formación de estrofas en los salmos del antiguo testamento. Para la formación de estrofas en la poesía sumeria, cf. S. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* (1953) 26s.

4. Finalmente, mencionaremos el acróstico como técnica de estilo y ordenamiento poéticos. Véanse los salmos 9/10; 25; 34; 111; 112; 119; 145; Prov 31,10ss; Lam 1-4; (Neh 1,2ss). En estos cánticos, la secuencia alfabética determina total o parcialmente la forma, porque la primera letra de la primera palabra de cada verso o sección (véase el salmo 119) corresponde a la secuencia del orden alfabético. Hasta ahora no está completamente clara la significación de esta manera singularísima de determinar la forma. Entre otras cosas, se han supuesto incluso motivos mágicos. Pero actualmente se sabe muy bien que el alfabeto se utilizó ya con fines didácticos en época muy temprana. Cf. W. F. Albright, *Alphabetic Origins and the Idrimi Statue*: BASOR 118 (1950) 11ss; Id., *The Origin of the Alphabet and the Ugaritic ABC Again*: BASOR 119 (1950) 23s; E. A. Speiser, *A Note on Alphabetic Originis*: BASOR 121 (1952) 17s; G. R. Driver, *Semitic Writing*, en *Schweich Lectures* ([2]1954). Suponemos que el orden alfabético era una ayuda para memorizar y servía también

para fines pedagógicos. Este orden impone exigencias rigurosas a la forma y supone también una técnica decisiva para la estructura esquemática. Muy probablemente, la tendencia al acróstico se originó en el período inmediatamente anterior al destierro o durante el período del destierro, en la composición de los salmos del antiguo testamento. Pero tengamos en cuenta que, unos mil años antes de Cristo, se originó ya en la composición de himnos acádicos el recurso artístico de la forma acróstica, recurso «que habla más al ojo del lector erudito que al oído de quien escucha». «En tales himnos, cada estrofa, o incluso cada verso de cada estrofa, comienza con un signo silábido determinante». «Esos signos silábicos, colocados uno detrás de otro, constituyen una fórmula religiosa o el nombre de un rey con los atributos que caracterizan su piedad. Los himnos de esta clase nos recuerdan los llamados salmos alfabéticos del antiguo testamento (por ejemplo, el Sal 119), en los cuales puede leerse el alfabeto hebreo siguiendo sucesivamente las letras con que comienzan los versos y las estrofas» (A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, 42s).

§ 6. *Las categorías y su «Sitz im Leben»*

La investigación de los géneros (*Gattungsforschung*), introducida por H. Gunkel en los estudios científicos sobre los salmos, podría denominarse con razón un acontecimiento decisivo en la historia de la interpretación bíblica. Aunque antes de H. Gunkel hubo ya intentos de ordenar los salmos en grupos con arreglo a su contenido, debemos afirmar que el método de la crítica de las formas, introducido por este especialista, fue el que condujo finalmente a una diferenciación sistemática y categorizada. La exigencia básica de Gunkel fue que «el material literario debía clasificarse, ante todo, según las leyes de su propio campo, en otras palabras, según las leyes tomadas de la historia de la literatura» (H. Gunkel-J. Begrich, *Einl-Ps* 9). «El especialista debe esforzarse por escuchar la voz y adentrarse en la estructura nativa y natural de este género poético» (*Einl-Ps* 10). Esto conduce a la identificación de «géneros» definidos (*Gattungen*). Los presupuestos para la clasificación completa quedan fijados así con exactitud, porque hablaremos únicamente de «género» cuando tengan condiciones definidas y aplicadas estrictamente. Gunkel menciona tres presupuestos y condiciones: a) Tan sólo pueden constituir un género aquellos poemas que corresponden entera-

mente a una ocasión específica de culto o que, por lo menos, han surgido de esa ocasión. Debe sentirse el estímulo cultual con la mayor exactitud posible —en correspondencia constante con la forma y el contenido de los cánticos que pertenecen al género—. b) «Además, tales cánticos, por formar un conjunto coherente, deben mostrar un tesoro común de pensamientos y sentimientos, tal como se desprenden de su contexto vital (*Sitz im Leben*) o se asocian fácilmente con él. Nos corresponderá a nosotros señalar ese fondo común de cada uno de los diversos géneros» (*Einl-Ps* 22s); c) «Una tercera característica, absolutamente esencial, del género es que las diversas piezas que pertenezcan a él —de manera más o menos clara— estén unidas, todas ellas, por su común forma literaria (*Formensprache*). En esta esfera, el especialista difícilmente podrá arreglárselas sin reflexiones estéticas» (*Einl-Ps* 22s). Estos principios básicos para fijar géneros literarios constituyen posiciones indispensables para realizar una adecuada labor de especialistas en el estudio de los salmos.

Al tratar de la cuestión de los géneros de los salmos del antiguo testamento, no sólo debemos investigar meticulosamente (¡qué duda cabe!) el estado de cosas existente en el antiguo testamento. Sino que Gunkel recalcó que hemos de sacar también a relucir e investigar paralelos del cercano oriente antiguo. A este respecto, Gunkel acogió calurosamente la obra de F. Stummer, *Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen* (1922), aunque se permitió formular la crítica de que «el principal punto flaco del estudio es que se precipita a establecer comparaciones entre lo babilónico y lo bíblico, aun antes de haber procedido a investigar de manera más o menos completa las formas de las dos tradiciones literarias» (*Einl-Ps* 19 A.1). Actualmente, disponemos de ayuda importantísima para estudiar los problemas de los géneros sumerios y acádicos, gracias a las introducciones elaboradas por A. Falkenstein y W. von Soden en su obra: *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* (1953). Pero la poesía ugarítica, frecuentemente citada, origina grandes dificultades para la investigación de los géneros. No se han esclarecido aún importantes cuestiones básicas (¿se trata de poesía mítica o de rituales de culto?). Por este motivo, debemos ser muy reservados a la hora de echar mano de los materiales ugaríticos para la investigación de los géneros. No obstante, se acepta hoy día de manera general que, por la ampliación que ha experimentado el campo de visión del cercano oriente antiguo durante los pasados decenios, logramos ahora una mejor comprensión de muchos problemas implicados en la investiga-

ción de los salmos, en comparación con las circunstancias que existían en tiempo de Gunkel. Así lo determina la naturaleza de las cosas. Claro que, en unos cuantos puntos —aparte de esta observación relativa a la historia de la investigación— debemos formular críticas con respecto a los métodos de Gunkel: a) el principio dominante de la clasificación de la forma estética introduce a menudo juicios de historia de la literatura que no son pertinentes. Así, por ejemplo, Gunkel sacó la conclusión de que el salmo breve, que es también puro en su género, constituye un elemento de tradición antiquísimo, mientras que el poema, que es extenso y de tipo mixto, se concibe como «tardío»; b) la influencia constante de los juicios formales y estéticos sobre la interpretación de la «piedad» de un salmista revela una dudosa sobreestimación de los métodos de la crítica de las formas; c) lo que es más problemático en las exposiciones de Gunkel es la relación entre el salmo y el culto. Aparecen conceptos nada seguros en la comprensión de las llamadas «liturgias». G. Ahlström afirma con razón que «los géneros no son patrones fijos que deban seguirse estrictamente, sino que los salmos brotaban en cada caso de las situaciones reales para las que eran concebidos. Por esta razón, un salmo que tenga lo que Gunkel considera una forma más bien mixta, no puede denominarse *a priori* un salmo irregular» (*Psalm 89 – Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs,* 9). Pero la conclusión que Ahlström deduce de su observación crítica (cf. *infra*) es, desde luego, dudosa.

Ahora bien, es incompleta esta crítica que se hace de los métodos de Gunkel. Durante los últimos decenios se ha ido viendo cada vez con más claridad que la investigación de los géneros, tal como la presentaron Gunkel y Begrich, necesita considerables correcciones —y, en parte, una reorganización básica—. Las cuatro primeras ediciones alemanas del presente comentario estuvieron aún esencialmente determinadas e influidas por la investigación de Gunkel acerca de los géneros. Pero ahora, en esta nueva edición, se ha visto que era indispensable volver a estudiar los principios y los presupuestos, y sobre todo los conceptos básicos, de las investigaciones de Gunkel y de Begrich en materia de crítica de las formas. Así que, en primer lugar, formularemos las siguientes observaciones críticas que van más allá de las críticas ya mencionadas de los métodos de Gunkel.

a) Gunkel identificaba como una de las condiciones más importantes para la determinación categorial de un «género» las «formas literarias comunes» (*gemeinsame Formensprache*) de los

salmos en cuestión (*Einl-Ps* 22s). Pero ahora, en un «género» tan significativo como el de los «salmos del rey», vemos que tal «forma literaria común» no puede determinarse ni presuponerse. El principio unificador, según Gunkel, sería entonces un «tesoro común de pensamientos y sentimientos» (*Einl-Ps* 22). Ahora bien, esta formulación de una norma es tan vaga y lírica e indefinida, que lo describe todo y no describe nada. En este punto hace falta absolutamente una nueva definición que comprenda realmente los contenidos de un grupo de salmos. Debemos superar el formalismo de la escuela de la crítica de las formas y definir más exactamente los criterios de los salmos que son congruentes.

b) Como es bien sabido, una mayoría de salmos debe enumerarse como perteneciente al género de «lamentaciones del individuo». Tenemos este «género» como ejemplo para ilustrar lo inadecuadas que son la designación categorial y su aplicación: 1. ¿Quién es el «individuo» que «se lamenta»? Según Gunkel, es una personalidad, un individuo concreto. Por tanto, es muy lógico que, entre los seguidores de Gunkel, predominara la denominación de «lamentación individual». Pero investigaciones posteriores han ido mostrando cada vez más claramente que, en esos cánticos, no hay absolutamente ningún caso de aislamiento no mitigado, sino que aquel que ora, participa en el lenguaje de oración de la comunidad (cf. especialmente E. Gerstenberger, *Der bittende Mensch* [tesis Heidelberg]). Ahí comienza el problema. 2. ¿Es adecuado el nombre de «lamentación»? No corresponde en absoluto a lo que se proponen la mayoría de los salmos enumerados con este título. No hay acción de lamentarse. Más bien, podríamos hablar de dos focos que son determinativos en algunos casos, a saber, una descripción de una situación de desgracia, o un clamor en medio de la desgracia, y un clamor pidiendo socorro. 3. La designación de «lamentación del individuo» ¿podrá abarcar todos los salmos que Gunkel situó bajo este título? Siempre que se han efectuado investigaciones más exactas, descubrimos que la designación categorial no es adecuada. Tomemos como ejemplo la obra de W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht,* FRLANT 99 (1970). Beyerlin demostró convincentemente que los llamados salmos de los «enemigos del individuo» no se ajustan ya a la definición del género formulada por Gunkel. Cada vez se hace más evidente la deficiencia de las designaciones de los géneros y de las clasificaciones de los mismos.

c) Según Gunkel, la «situación vital» (*Sitz im Leben*) común es ingrediente importante de un género Pero aquí nos limitaremos a enunciar que los amplios y minuciosos estudios sobre el culto realizados durante el pasado decenio han proporcionado ideas nuevas sobre las ocasiones y actos cultuales del servicio divino de los israelitas Sobre todo, hemos logrado aprender a reconocer liturgias en la forma en que eran practicadas y se hallaban estructuradas, y hemos formulado conclusiones adecuadas para denominar y clasificar esos salmos Cf por ejemplo, Jorg Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkundigung in der spateren Konigszeit,* WMANT 35 (1970)

Uno se pregunta qué nuevos caminos se han hallado caminos que se puedan recorrer En este punto, expondremos sólo brevemente lo que luego habrá que explicar de manera sistemática y habrá que compendiar como sumario de los diversos salmos

Los «nuevos caminos» que vamos a seguir en el presente comentario, en materia de investigacion de historia literaria, comienzan estudiando las designaciones más características que se hallan en el Salterio hebreo Para no utilizar en nuestras agrupaciones categorías y designaciones extrañas que introducen aspectos modernos, es aconsejable utilizar términos como תהלה, תפלה, שיר ציון, etc y tenerlos en cuenta como las designaciones primeras y principales de los correspondientes grupos de salmos Para decirlo con otras palabras comenzaremos con designaciones generales como «cánticos de oración», «cánticos de alabanza», «cánticos de Sión», etc —con designaciones que corresponden a los conceptos hebreos básicos— En total se pueden establecer y ordenar seis grupos «cánticos de alabanza» (תהלה), «cánticos de oración» (תפלה), «salmos del rey» (מעשי למלך, Sal 45,2), «cánticos de Sión» (שיר ציון, Sal 137,3), «poemas didácticos (de sabiduria)» (véanse los términos hebreos en Sal 49,4s) y «liturgias» o «salmos de festividades» En los grupos generales formados de esta manera, el primer paso es el análisis (en la optica de la crítica de las formas) y la clasificación, en la medida en que los textos lo permitan Este análisis, por ejemplo, en la esfera de los «cánticos de oración», conducirá a una distinción entre «cánticos de oración de individuos», «cánticos de oración de la comunidad» (תפלת עם, Sal 80,5) y «cánticos de acción de gracias de los individuos» (תודה) Pero lo que no podemos hacer es aislar la crítica de las formas y el análisis de las formas Habrá que emprender una agrupación temática, correspondiente a esta y dispuesta de nuevo En este procedimiento, el término «tema», introducido por M Noth en la ciencia del antiguo testamento

(M. Noth, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch* [1948] § 7), deberá sustituir finalmente la investigación vaga acerca de un «tesoro común de pensamientos y sentimientos» (Gunkel-Begrich, *Einl-Ps* 22). La determinación del tema, por ejemplo, en el grupo general de los «cánticos de oración», y en los «cánticos de oración de los individuos», tal como son aislados por el análisis de crítica de las formas, conduciría a designaciones tales como «cántico de oración de una persona que está enferma», «cántico de oración de alguien que se encuentra acusado y perseguido», «cántico de oración de un pecador», etc. Estas designaciones que se derivan de consideraciones de temas y contenidos no son apéndices sino cualificaciones necesarias y apropiadas de lo que en adelante podría llamarse «grupo de formas orientadas al tema». Semejante cooperación y correlación entre la crítica de las formas y la orientación al tema son indispensables para que los estudios de los salmos no se hundan en crítica de fórmulas y en formalismo y no se desintegren en «géneros» de carácter generalizador.

M. Noth nos exhorta a reflexionar sobre lo siguiente: «Existe actualmente un gran peligro de que nuestro interés no se dedique ya a las 'formas' sino a las 'fórmulas', en otras palabras: que la 'crítica de las formas' se convierta en 'crítica de las fórmulas', y de que, al adoptar el presupuesto tácito de que una 'fórmula', una vez acuñada, se conserve siempre la misma, la 'crítica de las fórmulas' (*Formelgeschichte*) se convierta en 'no crítica de las fórmulas' (*Formel-Ungeschichte*)» (M. Noth, *Tendenzen theologischer Forschung in Deutschland,* en *Ges-StudzAT* II [1969] 120).

Finalmente, nuestra tarea sería determinar los principios que rigen la relación entre los «grupos de formas orientadas al tema» y la vida cultual en Israel. Actualmente se hallan frente a frente dos opiniones extremas. Por un lado, la interpretación que da la preferencia a la configuración literaria y formal de los salmos, y en tal caso la ocasión cúltica queda por completo en segundo plano. Por otro lado, se presupone un acto de culto que lo abarca todo, un festival cúltico decisivo, con el cual se asocian (sin tener en cuenta todas las propiedades literarias y formales) los salmos más dispares. Este último procedimiento se originó con el «descubrimiento», llevado a cabo por S. Mowinckel, de la fiesta de la entronización de Yahvé (*PsStud* II). Más tarde, Mowinckel adoptó una actitud más reservada y se inclinó a una diferencia-

ción más generosa de las relaciones textuales, aunque los «Salmer til tronstiningsfest» (salmos de la entronización) siguieron ocupando una posición dominante (*Offersang og Sangoffer,* 118-192).

En la llamada «escuela de Upsala» se desarrolló vivamente como factor dominante el principio del culto. Hay peligro de sucumbir ante un amenazador cortocircuito. Así lo reveló G. W. Ahlström, quien, siguiendo en general a I. Engnell, ofrece la siguiente explicación del estudio de Gunkel sobre los géneros: «Me parece a mí que su sistema está maduro para una revisión a fondo. El punto de partida para la clasificación en diversos géneros deben ser las designaciones mismas que da el salterio, לדוד, למנצח, משכיל, etc. Este método se emplea también, después de todo, para el estudio del material de los salmos de Acad y Ugarit. Esto quiere decir que debemos proceder partiendo del punto de vista de que los títulos de los salmos están concebidos para designar una de dos: o la naturaleza del salmo en cuestión o su lugar en el ritual» (*Psalm 89 – Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs,* 10s). Esta explicación es muy problemática. Desde luego, es correcto afirmar que, por ejemplo, en la composición de los salmos acádicos y sumerios, la forma de la ejecución musical representa un principio de clasificación (cf. A. Falkenstein-W. von Soden, 19). Pero debemos tener especialmente presente que los títulos de los salmos del antiguo testamento no sólo siguen siendo inexplicables hoy día en su mayor parte, sino que además introducen —sin duda alguna— los más dispares poemas (cf. *supra*, § 4). Es una actitud muy discutible partir de la teoría del culto como factor dominante e introducir agrupaciones rituales inspiradas en títulos inexplicables de salmos con traducciones muy discutidas. Y cuando se añaden, además, a este experimento los epígrafes, todavía inexplicados, de la poesía ugarítica, entonces queda de manifiesto que estamos incurriendo en un círculo vicioso.

A pesar de todas las reservas con respecto a los resultados publicados por Gunkel sobre el «Sitz im Leben» cúltico de los salmos, debemos reconocer el hecho de que este especialista, en su *Einleitung in die Psalmen,* nos muestra el camino para una prudente correlación entre la configuración literaria y formal de los salmos y la situación de culto que posiblemente se halla subyacente. El empeño en hacer justicia a esta interrelación es una característica señalada de los comentarios de H. Schmidt y A. Weiser, aunque nos sintamos incapaces de aceptar el postulado del «festival de la entronización de Yahvé» en la obra citada en

primer lugar, y la afirmación de un «culto del pacto» en la obra citada en último lugar. Aquí también existe el peligro de que un acto de culto que lo abarque todo se convierta en principio fascinante de explicación. Por contraste, el presente comentario, al preceder a la explicación de cada salmo, se preocupa ante todo por una investigación exacta de los datos formales. Luego se investiga también y se define la forma literaria —incluso en sus ramificaciones— siempre que hubiera peligro de que la totalidad del salmo se desintegrara y se hiciera pedazos. Tan sólo esta labor consecuente de crítica de las formas puede poner freno a las hipótesis arbitrarias sobre el culto. Bajo el subtítulo de «marco», en el comentario de cada uno de los salmos, se ofrecerá siempre la oportunidad de averiguar cuál es la «situación» subyacente que da unidad e ilumina las diversas partes. Pero también en esta sección explicativa («marco»), nuestro comentario se esforzará en ser lo más abierto posible y en dejar a un lado los prejuicios. Nunca se dará por sentado que todos los salmos tienen su «Sitz im Leben» en el culto. Aunque se transparenten innegablemente datos cultuales, procuraremos hacer distinciones rigurosas e introducir matizaciones. Se caracteriza constantemente como un peligro especial el afán de integrar globalmente los salmos en situaciones de culto preconcebidas. Por desgracia, es todavía muy poco lo que sabemos acerca del culto divino en Israel. El culto del cercano oriente antiguo será únicamente un principio dominante de exégesis en aquellos círculos de especialistas en los que las personas se elevan por encina del carácter histórico y teológico del antiguo testamento, con ayuda de esquemas («patrones») o de principios míticos de culto dentro del antiguo testamento o del cercano oriente antiguo.

Con todas estas explicaciones preliminares, se indica el camino, o —al menos— la dirección en que va el camino. Ahora debemos seguirlo, con las consecuencias que supone el plan esbozado, y con la idea de presentarlas en forma sumaria. Al hacerlo así, tendremos bien presente desde un principio la siguiente idea: «Aun el sistema mejor y más completo no logrará incluir un considerable número de salmos, que o no encajan en ninguna categoría, o sólo pueden integrarse en ellas mediante una interpretación forzada» (C. Barth, *Einführung in die Psalmen* [1961] 21). Por consiguiente, las explicaciones que vamos a ofrecer deben entenderse únicamente como un intento de disponer los salmos con arreglo a principios de ordenación internos (por su forma y por el tema de su contenido), a fin de crear así los presupuestos prácticos para una interpretación orientada al contexto.

Para impedir que la presentación desborde sus límites, renunciaremos a un estudio detallado de los salmos fuera del Salterio. En cada caso se irán señalando las conexiones y las relaciones que sirvan de explicación.

1. *Cánticos de alabanza* (תהלה)

Tomamos como punto de partida la designación general de un grupo de salmos mediante el término hebreo תהלה *(tᵉhillāh)* = «cántico de alabanza». Dejando a un lado toda diferenciación relativa a la crítica de las formas, afirmaremos que los salmos siguientes pertenecen a este grupo»: Sal 8; 19A; 29; 33; 47; 65; 66A; 68; 93; 96; 97; 98; 99; 100; 104; 105; 106; 111; 113; 114; 117; 134; 135; 136; 145; 146; 147; 148; 149; 150. A veces pueden aparecer también los términos מזמור, זמרה, שיר o שירה como la designación hebrea de un «cántico de alabanza». Para el significado de זמר, cf. C. Barth, ThWAT II, 603-612.

Desde los tiempos en que Gunkel investigó la forma literaria y la forma estructural del himno y las describió detalladamente (*EinlPs* § 2), hubo dos investigaciones especialmente que estudiaron atentamente las relaciones en este grupo de salmos y lograron entenderlas de manera nueva. En este proceso se vio que este género no puede inscribirse ni mucho menos en un esquema categorial uniforme, sino que una investigación más diferenciada debe destacar los tipos de formas que se hallan presentes en el complejo ámbito de un himno. Y así, C. Westermann distinguió entre dos tipos básicos: el salmo de alabanza narrativo y el descriptivo. Cf. C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen* (1954; [4]1968). Pero fue especialmente F. Crüsemann el que asentó el estudio de los himnos sobre bases y presupuestos enteramente nuevos. Cf. F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969). Las diferenciaciones esenciales se indican mediante tres términos: «himno imperativo», «participios hímnicos» e «himno de un individuo».

Desde ahora, habrá que tener en cuenta los estudios de Crüsemann, al comenzar el análisis de crítica de las formas y la definición detallada de los salmos que se agrupan bajo el término general de תהלה. Sin embargo, habrá que plantearse al mismo tiempo la cuestión cardinal: ¿hasta qué punto y con qué consecuencias, la investigación orientada exclusivamente a la crítica de las formas hace justicia realmente al asunto que se estudia?

El énfasis excesivo en el elemento formal, que es consecuencia del método de la crítica de las formas, necesita un complemento crítico que evite que dicho enfoque metódico se diluya y desvanezca.

A. Alt describió así, con gran claridad, el estudio de los géneros: «Se basa en la idea de que todo género literario, mientras vive su propia vida, encierra en sí ciertos contenidos que se hallan combinados íntimamente con determinadas formas de expresión, y de que estas combinaciones características no fueron impresas subsiguiente y arbitrariamente por el autor en los materiales. Ocurre que esas formas, desde tiempo inmemorial y en las eras tempranas de lo popular y de la formación oral y de la tradición, antes de toda literatura, formaban esencialmente un conjunto, porque correspondían a los acontecimientos particulares y periódicamente recurrentes y a las necesidades de la vida, de los cuales fueron emergiendo los géneros, cada uno por sí mismo...» (*KlSchr* I, 284).

Hay que estudiar claramente tres hechos: 1. «Ciertos contenidos se hallan íntimamente combinados con determinadas formas de expresión». Sin una investigación constante acerca de esos contenidos, y esto significa las formas que se hallan expresadas en tales temas, no lograremos llegar nunca a la meta de conseguir una comprensión objetiva. 2. Debemos acentuar la condición formulada por Alt: «mientras vive su propia vida». Un género literario debe estudiarse en el sentido indicado y con los métodos correspondientes. ¿Qué significa lo de que «mientras vive su propia vida», y hasta qué punto se puede eso aplicar? La investigación sobre la historia de las tradiciones ha demostrado de manera definitiva *que* los elementos trasmitidos han sido, y *cómo* han sido alterados, abandonados, refundidos, completados y ampliados, en las diversas relaciones de espacio y tiempo. La crítica de las formas no pretenderá hacer que destile un «caso puro» (*actus purus*) de los materiales que tiene a mano, y no podrá elevarlo a la categoría de criterio para todas las alteraciones de los tipos. Hay que ser prudentes y cuidadosos. Hay que tener elasticidad y estar dispuestos a que nos corrijan. Estas actitudes, que deben acompañar siempre a cualquier situación en que se formule una hipótesis, no se encarecerán jamás con suficiente explicitez y excesiva insistencia, si se trata —además— de una investigación sobre los salmos. 3. Debemos señalar con el dedo aquello de «los acontecimientos particulares y periódicamente recurrentes y las necesidades de la vida». ¿Qué sabemos realmente acerca de estas cosas? No se trata sólo de disponer el escalonamiento local e histórico del culto como su «situación vital» (original). Sino que debemos estudiar también el avivamiento del uso de un salmo en nuevas relaciones cultuales y posiblemente también en nuevas relaciones que tienen que ver con la actividad de grupos. Las cuestiones que se plantean son más numerosas y de mayor peso que las respuestas que han logrado encontrarse.

Por eso, es prudente y apropiado comenzar con una designación general cuidadosa de los grupos de salmos («géneros»), es-

tablecer luego algunas determinaciones en materia de crítica de las formas, y finalmente realizar agrupaciones orientadas temáticamente. En este proceso necesitamos tender a dar respuesta a la cuestión sobre el «Sitz im Leben» de los grupos de salmos orientados a temas.

A propósito de la cuestión sobre el «Sitz im Leben», debemos recordar las afirmaciones de H. Gunkel sobre la investigación: «Todo género literario antiguo tiene originalmente su marco en la vida comunitaria de Israel en un lugar sumamente específico. Así como hoy día el sermón se hace desde el púlpito y los cuentos de hadas se les cuentan a los niños, así también en el antiguo Israel las muchachas saludaban con un cántico de victoria a los ejércitos que volvían del combate; el himno fúnebre lo entona la plañidera junto al féretro del difunto; el sacerdote proclama la *torá* ante el laico en el santuario; el juez cita los precedentes jurídicos... para apoyar la sentencia que él pronuncia ante el tribunal; el profeta hace escuchar sus palabras, probablemente, en el atrio del templo; el maestro de sabiduría hace las delicias de los antiguos, cuando habla ante las puertas de la ciudad. Y así sucesivamente. Quien desee entender el género, tendrá que definir la situación en cada caso y deberá preguntarse: ¿quién está hablando? ¿quiénes son los oyentes? ¿qué sentimientos dominan en la situación? ¿cuál es el efecto deseado?» (H. Gunkel, *Reden und Aufsätze* [1913] 33). Sobre el método de la crítica de las formas y la investigación acerca de los géneros, cf. K. Koch, *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese* (^{3}1974).

I. Vamos a presentar ahora la diferenciación en la óptica de la crítica de las formas. Y lo haremos refiriéndonos a los estudios de F. Crüsemann.

α El himno imperativo (cántico de alabanza) es una forma básica de himno en Israel. Citemos, en primer lugar, el «modelo básico» de Ex 15,21 (Crüsemann 19ss). En el Salterio la forma imperativa se halla clarísimamente expresada en el salmo 117. Crüsemann estudia detalladamente la «realización» del cántico de alabanza (32ss), que viene detrás de imperativos y que está introducido casi siempre por כִּי y por el desarrollo del himno imperativo en los salmos (65ss). Son ejemplos los salmos 96; 98; 100 y 136. Claro está que la forma básica, originariamente independiente, del himno imperativo se combinó en el trascurso del tiempo (en parte sin que aparezcan suturas) con las demás formas hímnicas. Son ejemplos los salmos 113; 135; 147. Está concebida aún en términos bastante generales, pero se aproxima a conclusiones más definidas, la afirmación acerca del himno imperativo: «Su situación vital es el culto habitual; su contenido

original es la experiencia de la actuación histórica de Yahvé con Israel» (308).

β El himno participial es la otra forma básica del himno en Israel (81s). Los paralelos existentes en el cercano oriente antiguo, especialmente en Babilonia, indican la importancia que esta forma tuvo también en el mundo que rodeaba a Israel. En el antiguo testamento, los participios hímnicos se observan principalmente en la profecía de «Deuteroisaías» (Is 40-55) (86ss). Habrá que afirmar en términos generales: «La predicación participial, elemento de la forma hímnica, que procede del mundo que circundaba a Israel, permanece viva en este pueblo en expresiones parecidas a fórmulas...» (308).

γ Finalmente, el himno del individuo es forma básica del himno de Israel. Este tipo de forma debe distinguirse claramente de la *todá*, que es el cántico de acción de gracias del individuo, cántico que objetivamente pertenece a otro conjunto (cf. *infra*, 76s). Como ejemplos de himno del individuo mencionaremos los Sal 8 y 104. En cuanto a la diversidad de la forma, cf. Crüsemann, 294ss.

II. Después de efectuada la evaluación en materia de crítica de las formas, debemos abordar la agrupación orientada temáticamente. Hay que distinguir cinco grupos de salmos orientados temáticamente.

α La alabanza del Creador resuena en los salmos 8; 19A; 33; 104; (136). Observemos que el salmo 19A «queda al margen totalmente de la forma literaria habitual del himno» (Crüsemann, 306, nota 1), es decir, que en este caso no se puede hablar de himno de alabanza sino «en sentido amplio». Es impropio referirse a este grupo de salmos denominándolos «salmos de la naturaleza»; incluso la denominación de «salmos de la creación» es inadecuada, porque la alabanza no se tributa a la creación sino al Creador, que es Yahvé. Hay que tener en cuenta, además, que el término «creación», entendido como sustantivo, es ajeno al antiguo testamento hebreo; esta designación, entendida como nombre, no aparece por primera vez sino en el judaísmo.

No consta claramente cuál era el «Sitz im Leben» de los himnos de alabanza en honor de Yahvé el Creador. Esos himnos se hallaban relacionados indiscutiblemente con la visualización del relato de la creación, mediante palabras y símbolos, tal como debía efectuarse en el culto. Según costumbre antiquísima, se

honraba a Dios en Jerusalén como אל עליון קנה שמים וארץ (Gén 14,19). Así se hacía, por ejemplo, en el acto cultual de la *proskýnesis* (prosternación) (Sal 95,6; 99,5; 100,4). Pero el salmo 8 hace referencia a un himno de alabanza que se cantaba de noche (cf. también Sal 134,1; Is 30,29 y 1 Crón 9,33).

β Los himnos cantados a Yahvé como rey se identifican claramente por el tema de la realeza de Yahvé, tema que da consistencia al grupo: Sal 47; 93; 96; 97; 98; 99. La cuestión acerca de dónde y cuándo se cantaron por primera vez esos himnos a Yahvé como rey, viene recibiendo una y otra vez una respuesta inequívoca en los términos de la reconstrucción efectuada por Mowinckel de una fiesta de entronización de Yahvé, que hace referencia exactamente a un culto de entronización de Dios (S. Mowinckel, *PsStud* II). Podemos prescindir aquí de la idea de aceptar o modificar la hipótesis de Mowinckel, porque son graves las dudas que surgen sobre la aceptación de una entronización cultual de Yahvé, y esas dudas sugieren que se descarte la hipótesis. Cf. H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* ([2]1962) 239ss; cf. *infra*, § 9, 3. La «situación vital» de los salmos en honor de Yahvé como rey se contempla claramente en los salmos 24; 95,6; 99,5; 100,4. Estos salmos se cantaban en la *proskýnesis* de la comunidad que se prosternaba en adoración ante el «Rey» Yahvé.

Los himnos en honor de Yahvé como rey pertenecen al contexto de la *proskýnesis* ante el *deus praesens*. Glorifican al Dios-Rey entronizado y hablan de su poder universal. La afirmación de una «entronización de Yahvé» debe proceder de la suposición de que Yahvé está sometido a los giros cíclicos de la rueda de la fortuna que hacen que él muera y se levante de nuevo. «Llegar a ser rey» o «ser entronizado» es cosa que puede suceder únicamente a quien antes no era rey o había perdido temporalmente su realeza (según el drama mítico-cultual). Nadie que afirme una «entronización de Yahvé» podrá eludir estas consecuencias. Y entonces esa persona tendrá la obligación de probar, a base del antiguo testamento, que Yahvé perdió durante algún tiempo su realeza o renunció a ella. ¡Será difícil probarlo! Ahora bien, si afirmamos que hubo una aceptación israelita de una modificación, efectuada por el antiguo testamento, de la fiesta de entronización, entonces hay que conocer con claridad la idea básica que implica el término de «entronización», antes y después de que los israelitas lo tomaran prestado. En muchos círculos, la opinión de que Yahvé ascendía solemnemente al trono en un acto de culto celebrado en Jerusalén, está asociada con el arca, el trono de Dios. Pero ¿dónde hallamos en el antiguo testamento una declaración de que Yahvé suba al trono del arca en el santuario? Según Sal 24,8ss, Yahvé Sebaot está sentado en su trono encima del

arca, cuando hace su entrada en el templo. Véase también Sal 132,8. Por consiguiente, cuando nos referimos a la introducción del arca, debiéramos hablar de una «entrada del rey sentado en su trono», y no de una «entronización». Todos los salmos que se refieren a Yahvé como rey, tienen su origen en el presupuesto:

> «Desde el principio tu trono está fijado,
> ¡desde siempre existes tú, oh Dios!» (Sal 93,2)

Ahora bien, si Yahvé es rey eterno, ¿por qué hablamos de «entronización»?

Admito aquí sinceramente que me equivoqué en mi obra *Die Königsherr schaft Gottes im Alten Testament* (1951) al interpretar el clamor יהוה מלך como «fórmula de entronización» (*Inthronisationsformel*). Pero aun entonces me hallaba convencido de que era imposible aplicar los «salmos de entronización» a la celebración de un acto mítico-cultual. Siguiendo las sugerencias de Gunkel (*EinlPs* 110ss), desarrollé por aquel entonces la interpretación de que los «salmos de entronización» eran la proclamación hímnica, en un acto de culto, del cambio radical inaugurado por el mensaje del Deuteroisaías. Desde entonces he corregido algunas ideas mías que no eran correctas y he reconocido, en primer lugar, la gran antigüedad de la tradición cultual del «Dios-Rey» y, en segundo lugar, la probable traducción correcta del clamor יהוה מלך: «Yahvé es Rey» (cf. el comentario al Sal 9). Aquí debo hacer constar claramente que he corregido aquella interpretación de otros tiempos. Para los problemas, cf. *infra*, § 10, 1b.

γ La hipótesis de los «cánticos de la cosecha» en el culto de Israel, que tendrían su expresión en los Sal 65; (145), cuenta únicamente con débiles apoyos. Sin embargo, hay razones fundadas que nos mueven a pensar que las fiestas de culto concebidas como fiestas de la cosecha en el calendario festivo, hallaron expresión en himnos de alabanza al «Señor de la cosecha» (Mt 9,38; cf. Is 9,2).

δ En los himnos históricos, se cantan cánticos de alabanza a la actividad de Yahvé en la historia: Sal 105; (106); 114; 135; (136). Indudablemente, tales himnos de alabanza corresponden inmediatamente a los relatos y representaciones que se hacían en Israel de las grandes hazañas de Yahvé; eran, en sí mismos, una proclamación en medio de la celebración. Por supuesto, hay un largo camino, y difícil de seguir, desde Ex 15,21 hasta un salmo como el Sal 78. El Sal 78 pertenece al grupo de los poemas didácticos (cf. *infra*, el § 6, 5) y atestigua la completa integración de la tradición histórica en el género de reflexión y proclamación didáctica.

ε Debemos enumerar los Sal 24; 95 y 100 como himnos de entrada. La situación cultual habrá que verla en relación con las procesiones de las festividades. Cf. § 6, 6.

En los pueblos que rodean a Israel hay «géneros» paralelos de los himnos del antiguo testamento. De la poesía sumeria mencionaremos principalmente los himnos de los dioses (*adab*) y los cánticos de timbales (*tigi*). Son géneros en los que se ensalza a los altos dioses y luego también a los soberanos. Debemos mencionar, además, el «cántico largo» (*shirgidda*), que era cantado por un solista; cf. A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, 20s. Entre los poemas acádicos, el «cántico de celebración» (*zamar tanitti*) es el que más cerca se halla del tipo de himnos. En ese cántico destaca en primerísimo plano la alabanza del dios o de la diosa. Hay también diversas formas especiales de himno; así, por ejemplo, el «himno a sí mismo», que está tomado de la tradición sumeria. Hay también elementos sumerios en los salmos de lamentación y de arrepentimiento, «de manera que podemos hablar de un himno asociado con una oración de lamentación o de arrepentimiento» (A. Falkenstein-W. von Soden, 45). Por un himno de Asurbanipal dirigido a Anshar, vemos que también la poesía acádica conoce las formas típicas de predicación (proposición hímnica de relativo, participios hímnicos):

Poderoso y gran soberano de los dioses, que sabe todas las cosas,
Enlil, el más digno entre los dioses y exaltado por encima de todos ellos, y que determina los destinos;
Anshar, poderoso y gran Señor, que conoce todas las cosas,
¡Enlil, el más digno entre los dioses, que determina los destinos!
(Quiero) ensalzar al grande y poderoso Anshar, el soberano de los dioses, el señor de los países,
(Quiero glorificar) su actos de poder, ensalzar constantemente su gloria.
Glorificaré el nombre de Anshar, exaltaré mucho su nombre;
ensalzaré sin cesar el honor de aquel (que) habita en Ehursanggalkurkurra!

(Cf. A. Falkenstein-W. von Soden, 254).

Para los paralelos babilónicos, cf. principalmente F. Crüsemann, 135ss.

Todos los himnos egipcios son también, más que nada, cánticos de alabanza a los dioses. Los elementos estructurales de este género se corresponden sorprendentemente con los de los salmos del antiguo testamento. Comienzan con el nombre de aquel que es alabado, nombre que va precedido a veces por una aclama-

ción como '¡Alabado seas!' o '¡Gloria a ti!'. Después sigue, en realidad como apelaciones descriptivas de ese nombre, toda una serie de adjetivos, sustantivos, participios y proposiciones de relativos que describen las características de quien es alabado o que evocan sus hazañas» (A. Erman, *Literatur der Aegypter*, 13). Citaremos como ejemplo un himno a Osiris:

Alabado sea, Osiris, hijo de Nut,
tú que llevas cuernos y te apoyas en un alto pedestal;
a quien fue dada la corona y el gozo con preferencia a los nuevos dioses,
y cuyo poder creó a Atum en los corazones de los hombres, de los dioses y de los trasfigurados;
a quien se concedió el señorío en Heliópolis;
grande en ser en Busiris, temido en los dos santos lugares;
grande en poder en Roseta, soberano del poder en Enas, soberano de la fuerza en Tenent;
muy amado en la tierra, muy rememorado en el palacio de Dios;
ante quien tenían miedo los muy poderosos;
ante quien los grandes se alzaban de sus alfombras;
Por quien Shu provocó el temor, y cuyo poder creó a Tefnet;
a quien el Alto y el Bajo Egipto se acercan reverentes,
porque el temor que sienten de él es grande, y el poder de él es inmenso».

(Cf. A. Erman, *Aegypt. Rel.*[2], 61).

2. *Cánticos de oración* (תפלה)

I. La gran mayoría de los salmos recopilados en el Salterio son cánticos de oración. El término general תפלה *(tᵉfillāh)* incluye cánticos de oración del individuo, cánticos de oración de la comunidad (תפלת עם, Sal 80,5) y cánticos de acción de gracias (תודה). Para comprender el término hebreo fundamental תפלה, cf. *supra*, el § 4, n.º 8, y K. Heinen, *Das Nomen* tᵉfillā *als Gattungsbezeichnung*: BZ NF 16 (1972) 103-105. Los tres subgrupos mencionados se pueden diferenciar desde el punto de vista de la crítica de la forma (cf. más adelante, α–γ). Por el momento, nos limitaremos a enunciar en términos generales que los cánticos de oración de los individuos se reconocen claramente por el «yo» que habla y canta en primera persona del singular (cf. E. Balla, *Das Ich der Psalmen* [1912]). Pero se ofrecerán más detalles a propósito de ese «yo». Análogamente, por lo que respecta a los cánticos de oración del culto y de la comunidad, diremos que en ellos aparece claramente el «nosotros» (la primera persona de plural) de la asamblea que habla y canta. Pero, con arreglo a los

criterios del contenido y teniendo en cuenta la situación vital (cf. *infra*), el cántico de acción de gracias (תודה) pertenece indudablemente al contexto del cántico de oración del individuo. Nos referiremos a los estudios de F. Crüsemann, en los que leemos: La *todah* se halla «en relación clara e inequívoca con la lamentación del individuo» (F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 [1969] 309).

Con esta primera comprensión general del grupo de los cánticos de oración, quedan ya elimiandas las designaciones introducidas por Gunkel (cf. Gunkel-Begrich, *EinlPs* § 6: «lamentos del individuo»; § 4: «lamentos de la comunidad»). Acerca de los problemas, cf. *supra*, § 6. Pero, como señalamos ya anteriormente, nos adentraremos un poco más en el estudio de la disposición en que aparecen los salmos que guardan íntima relación. Los salmos enumerados bajo la designación general de תפלה, los agruparemos en una primera fase desde la perspectiva de la crítica de las formas. Y, en una segunda fase, los agruparemos por su contenido (esto es, temáticamente).

α En primer lugar, analizaremos desde la perspectiva de la crítica de las formas los cánticos de oración de los individuos, es decir, los analizaremos con arreglo a su estructura y organización. Cf. Gunkel-Begrich, *EinlPs* § 6, y C. Westermann, *Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament*: ZAW 66 (1954) 44-80 = *Forschung am Alten Testament*: ThB 24 (1964) 266-305; J. W. Wevers, *A Study in the Form Criticism of Individual Complaint Psalms*: VT 6 (1956) 80 ss.

A) Introducción

a) En las primeras palabras del cántico de oración aparece la invocación del nombre de Yahvé (en caso vocativo). De ordinario, la invocación dice יהוה o אלהי.

b) La invocación va acompañada inmediatamente de un clamor pidiendo ayuda, que con rara excepción se halla en imperativo.

c) La invocación puede repetirse en disposiciones incesantemente nuevas. En esta repetición, el orante declara lo que Yahvé significa para él. Ilustraciones y comparaciones acentúan el poder divino de salvación y la bondad de Dios, en quien el orante busca refugio.

d) Después de la invocación, hay a veces una autodescripción efectuada por el orante afligido. Se describe a sí mismo como «desdichado y pobre» y con unas pocas indicaciones retrata su actual situación.

e) Elementos de la sección principal del salmo se sugieren ya en la introducción, especialmente la desdicha, la súplica y el deseo ardiente (modo verbal yusivo).

B) Sección principal

a) El orante y cantor declaran que van a desahogar su «alma» (נפש) ante Yahvé. Esta transición inmediata a la presentación o descripción de la queja podría considerarse como el primer elemento de la sección principal del salmo.

b) Pero el ingrediente esencial del cuerpo del salmo es la narración o el retrato de la situación desgraciada que se ha experimentado y que se sigue aún experimentando. Puede ser una enfermedad, un problema jurídico (una acusación), una persecución por los enemigos, el hecho de verse abandonado a las fuerzas de la destrucción (שאול), el verse abandonado por Dios, o la culpa. Estas descripciones de la situación hacen referencia casi siempre a la condición actual, al estado en que ahora se encuentra el orante o a maneras de portarse.

c) El cántico de oración está asociado íntimamente con preguntas, está rodeado por ellas: «¿Por qué?», «¿hasta cuándo?». Son preguntas que se hacen a Yahvé y que a veces llegan hasta el límite mismo de la acusación.

d) La súplica, la interpelación, se halla entretejida íntimamente con la descripción de la desgracia. El orante interpela a Yahvé y le suplica ardientemente que intervenga con su clemencia; que haga que las cosas cambien y que desaparezca la desdicha en que ha caído el afligido en un caso particular. Estas peticiones ardientes se expresan muy a menudo como gritos de auxilio lanzados en modo imperativo.

e) Además de las súplicas ardientes, o en lugar de los imperativos, las peticiones se pueden expresar también en modo yusivo, en tercera persona.

f) Cuando las peticiones ardientes se refieren a que los enemigos sean rechazados o vencidos, entonces pueden adquirir la forma de imprecaciones o maldiciones.

Por encima de esas súplicas y peticiones se escucha a menudo el tono de fondo de la confianza, que puede dejarse sentir ya en la introducción. Expresiones de este tipo de confianza dominan en los Sal 16; 23 y 62. A propósito de estas expresiones de confianza en los himnos de oración, cf. P. Vonck, *L'expression de confiance dans le Psautier*, en *Message and Mission* (1969).

g) A Yahvé se le presentan y sugieren incentivos para una intervención eficaz. Estos incentivos pueden tener motivaciones diversas. Se apela al favor y benignidad de Yahvé, a su honor y a la fidelidad que guarda con los elegidos. Asimismo, se puede hacer valer ante Yahvé la inmensa magnitud de la desgracia y la «justicia» (צדקה) del orante.

h) A este propósito merecen especial atención las declaraciones de inocencia. Especialmente en aquellos himnos en que alzan su voz personas que han sido perseguidas y acusadas, se subraya este motivo (cf., por ejemplo, Sal 7,4ss).

i) Un elemento especial del cuerpo del salmo, que podríamos denominar «sección final», es el voto. La persona que se queja y ora, hace voto de que presentará a Yahvé una ofrenda de acción de gracias y

alabará y proclamará su nombre. Este «voto de acción de gracias» no siempre se ha reconocido claramente. Cf. D. Michel, *Tempora und Satzstellung in the Psalmen* (1960).

j) Puede suceder que el orante espere con ansia la ocasión en que se produzca ese cambio decisivo. Anhela vivamente y aguarda la intervención de Yahvé, que se realiza en el «oráculo de salvación» o en la «teofanía». Se impone vigorosamente la seguridad de ser escuchado. El que clama desde lo profundo de la desgracia sabe ya que tiene que dar gracias. Las expresiones de seguridad en Yahvé le conducen a la *todá* (cf. *infra*, γ).

Al comienzo de la sección se puso ya de relieve que está fuera de lugar y es improcedente asociar el concepto de «queja individual», es decir, «no compartida» con los cánticos de oración de los individuos. El «yo» del orante no es una sola persona que pudiera entenderse también quizás como el hábil compositor del salmo. En este punto debemos decir adiós para siempre a las concepciones e interpretaciones de la escuela de Gunkel (cf. *infra*, § 8, 1). G. von Rad, que se mueve hacia una nueva orientación, ha declarado ya que el lector moderno encuentra «a cada paso formulaciones que expresan de manera incomparable la interioridad de la persona y la instancia de sus oraciones [= fórmulas de incomparable fervor personal y seriedad] [pero] la historia de las formas ha demostrado hace tiempo que casi todas las oraciones de lamentación, incluso las más personales, utilizan en su fraseología fórmulas claramente convencionales. No obstante la estilización personal de estas oraciones, el exegeta casi nunca logra descubrir en las declaraciones del orante algún rasgo personal o biográfico de su propio destino. Se trata más bien de algunas concepciones típicas y, a veces, descoloridas, que le sirven para expresar su pena» (G. von Rad, *TeolAT* I [[6]1987] 486s). E. Gerstenberger delineó de manera aún más nítida los rituales de oración y lamentación en los cánticos de oración. Cf. E. Gerstenberger, *Der bittende Mensch: Bittritual und Klagelied des Einzelnen im Altem Testament* (tesis Heidelberg, s.f.). La única cuestión es si Gerstenberger, con su referencia estricta a los rituales de oración babilónicos (y a otros del cercano oriente antiguo), no exageró un poco su ataque. El Salterio ¿contiene verdaderamente «rituales»? ¿no sería preferible tratar de desarrollar cuidadosamente el concepto de «conjunto de formas convencionales» [«fórmulas claramente convencionales»], tal como lo emplea G. von Rad al hablar de los testimonios del lenguaje de la oración de Israel que aparecen en la esfera del templo en forma de liturgias y formularios? Sin que se nos interprete erróneamente como

partidarios de una especie de vitalismo, podemos afirmar que en los cánticos de oración de Israel hay vida y vigor de testimonio, emoción y gran riqueza de alusiones, mientras que precisamente los rituales babilónicos presentan una notable rigidez y causan una impresión formalista y monótona. El lenguaje de la תפלה es un lenguaje vivo, abierto a múltiples posibilidades de aplicación (cf. *infra*, § 8, 1). El «yo» que habla y canta en los salmos, se hace partícipe íntimo de ese lenguaje de oración de Israel. Y este proceso de participación no es sencillamente una manera de entrar en y aceptar rígidas formulaciones rituales en forma de estrofas, sino que es participación íntima en la historia del lenguaje de oración de Israel:

> «Tú reinas como el Santo,
> ¡Tú, alabanza de Israel!
> En ti confiaron nuestros padres,
> ¡Confiaron y tú los salvaste!
> Clamaron a ti, ¡y tú los libraste!
> Confiaron en ti, ¡y no quedaron decepcionados!»
> (Sal 22,4-6)

La historia de Yahvé con los padres y la historia de los padres con el Dios de Israel: tales son las energías que plasmaron el lenguaje de oración en que se expresan los salmos, un lenguaje que no se puede encasillar en la categoría de los rituales del cercano oriente antiguo ni se puede rebajar al nivel de la superficie no histórica de un encuentro esquematizado con los dioses.

En los cánticos de oración del invididuo, hemos de averiguar caso por caso si el lenguaje de la oración representa, y hasta qué punto representa, una liturgia viva e intensamente significativa, un formulario generalizado, o la literatura de la oración. Deben entenderse como liturgia intensamente significativa aquellos cánticos de oración que visualizan de manera clara —o, al menos, en sus contornos generales— la relación con las vicisitudes concretas que se comentan en el culto (cf. *infra*, II α–ε). En el formulario generalizado se han desvanecido las relaciones cultuales concretas, y también los contornos de las vicisitudes de la vida aparecen únicamente en forma tipificada (en forma estándar). Por eso, se hacen más abundantes las posibilidades de que un individuo participe íntimamente en ellas, y al ampliarse el lenguaje, se las pueda aplicar más fácilmente a sí mismo. Finalmente, hemos de hacer referencia a la literatura de la oración. En este punto encontramos estructuras relativamente tardías y arti-

ficiales: por ejemplo, en forma de acrósticos. Hace falta prestar todavía más atención a esta forma de literatura de la oración. Su forma tardía reúne el «conjunto de fórmulas convencionales» de las tradiciones de oración y congrega salmos de oración. Cf. L. Ruppert, *Psalm 25 und die Grenze der kult-orientierten Psalmenexegese*: ZAW 84 (1922) 576-582.

β En Sal 80,5 se hace referencia con el término תפלת עם al cántico de oración de la comunidad: término que caracteriza al grupo. Es característico el «nosotros» (primera persona de plural) de la comunidad que habla y canta. Mientras que los cánticos de oración del individuo deben enumerarse en las categorías determinadas por el tema (cf. *infra*, II, α–ε), habrá que enumerar como cánticos de oración del culto y de la comunidad los Sal 44; 60; 74; 77; 79; 80; 83; 85; 90; 94; 123; 126; 129 y 137. Hemos abandonado actualmente la clasificación y designación de cánticos de acción de gracias de la comunidad y de cánticos de confianza, utilizadas en las cuatro ediciones anteriores de la presente obra. A propósito de la eliminación de los «cánticos de acción de gracias de la comunidad», cf. F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 3-9. Sobre el «cántico de oración de la comunidad», cf. Gunkel y Begrich, *EinlPs* § 4; H. W. Wolff, *Der Aufruf zur Volksklage*: ZAW 76 (1964) 48-56 = *GesStudzAT*: ThB 22 ([2]1973) 392-401.

Como los cánticos de oración del individuo, los cánticos de oración de la comunidad comienzan en la mayoría de los casos con una invocación de Yahvé. Lo notable es que, después de ella, se ofrece una retrospectiva histórica que contempla la labor de salvación realizada por Yahvé en tiempos anteriores y que culmina con un llamamiento al Dios de Israel para que confirme su fidelidad salvadora (cf. Sal 44,1ss; 126,2ss). La descripción de las desdichas, los clamores pidiendo ayuda, las reflexiones y las preguntas determinan la parte principal de la oración (cf. Sal 44 y 83). Se hacen repetidas declaraciones de confianza (Sal 44,5ss; 46; 125; 126). En el Sal 124 se entrelazan los motivos del cántico de oración del individuo y del cántico de oración de la comunidad. Evidentemente, un individuo puede aparecer como portavoz de la comunidad. No debemos excluir que ese individuo fuera el rey (cf. 1 Re 8,29). Pero aquí entra en nuestro horizonte la liturgia de la oración. Con sus estribillos, el Sal 80 aparece claramente como oración litúrgica. Hay terminaciones litúrgicas que proyectan también su sombra en el Sal 77 y 85. El Sal 137 parti-

cipa del lenguaje de los «cánticos de Sión» (§ 6, 4). En el Sal 90 y 94 se transparentan también tradiciones sapienciales; y con esta característica estos salmos se acercan mucho a la «poesía didáctica» (§ 6, 5).

En cada uno de los cánticos de oración de la comunidad debemos preguntarnos de nuevo cuál fue la situación de desgracia que dio origen a la liturgia de oración en el lugar santo. Entre las situaciones en las que había que pronunciar el cántico de oración de la comunidad se hallan las mencionadas en 1 Re 8,33-40. De todos modos, era costumbre en Israel «proclamar ayuno» en épocas de grandes calamidades (cf. H. W. Wolff, ZAW 76 [1964] 48s) y hacer penitencia en el santuario con ceremonias y ritos. Recordemos que en el tiempo después de la destrucción del templo de Salomón se celebraban periódicamente en Jerusalén cultos de penitencia y ayuno (Jer 41,5ss; Zac 7,1ss; 8,18ss). A propósito de estas celebraciones de culto, cf. H. E von Waldow, *Anlass und Hintergrund der Verkündigung Deuterojesajas* (tesis Bonn 1953); H.-J. Kraus, BK (1968) 8ss. Los cánticos de oración para el culto y la comunidad aguardan de Yahvé una respuesta trasmitida en forma de «oráculo sacerdotal de salvación» o de declaración profético-cultual. Cf. J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 (1934) 81-92; S. Mowinckel, *Offersang og Sangoffer*, 305ss.

γ El cántico de acción de gracias del individuo (תודה) se halla relacionado muy estrechamente con el cántico de oración de los individuos, según mostramos ya. En todo caso, un presupuesto es que se haya producido un cambio decisivo, una salvación que saca de lo profundo de la desgracia. ¿Cómo se designa ese cambio decisivo en los acontecimientos? En primer lugar y más que nada mediante una referencia al acontecimiento de la liberación. Y luego también, a la luz de las «intervenciones que han producido un cambio de la situación» y que se han manifestado en el «oráculo sacerdotal de salvación», en la declaración profético-cultual, en el juicio de Dios, mediante signos (interpretados por sacerdotes), o mediante visiones de teofanía. En los salmos de acción de gracias tendremos que examinar caso por caso para ver qué sucedió para producir un cambio en los acontecimientos. La *todá* muestra correspondencia (indicada a menudo claramente) con el voto de acción de gracias que el orante había formulado en su oración en medio de la desgracia. El cántico de acción de gracias del individuo en el Salterio tiene intención y tema claramente reconocibles. Al grupo תודה pertenecen los

Sal 18; 30; 31; 32; 40A; 52; 66B; 92; 116; 118; 120: En los cánticos mencionados la forma no siempre está clara ni carece de ambigüedad. Para el análisis y determinación desde la perspectiva de la crítica de las formas, cf. F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 210s. Para el himno de acción de gracias del individuo, cf. también W. Beyerlin, *Kontinuität beim 'berichtenden' Lobpreis des Einzelnen*, en *Wort und Geschichte: Festschrift für K. Elliger*, AOAT 18 (1973) 17-24.

La confluencia de varios elementos de forma se observa claramente, por ejemplo, en el Sal 92. Sobre todo, la *todá* tiene la tendencia a combinar mensajes didácticos con las descripciones retrospectivas de la situación calamitosa y del giro de los acontecimientos (cf. § 6, 5). La «situación vital» de los cánticos de acción de gracias conlleva entonces la idea de que el acto de dar gracias (sacrificio de acción de gracias, cántico de acción de gracias) se concibe como un acontecimiento que tiene lugar en el gran contexto cultual de la entrada en el templo (Sal 118) o dentro de un marco litúrgico (Sal 52). A propósito del Sal 52, cf. Jörg Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit*, WMANT 35 (1970) 120. Pero la תודה puede ponerse también en relación con un «salmo del rey» (§ 6, 3), de forma que estaría muy indicada la denominación de «canto real de acción de gracias» (Sal 18) (F. Crüsemann 256).

Es de importancia esencial la cuestión acerca de la situación vital cultual de los cánticos de acción de gracias. La respuesta la facilita la descripción de una situación, tal como puede verse también en otros cánticos de acción de gracias:

«Anunciaré tu nombre a mis hermanos,
en medio de la asamblea te alabaré.
A ti te debo yo mi alabanza en la gran asamblea,
cumplo mi voto en presencia de los que te temen».
(Sal 22,23.26)

Durante las grandes fiestas de culto de Israel, aquel que se había visto rescatado de la desgracia y del sufrimiento tenía la oportunidad de ofrecer su sacrificio de acción de gracias en medio de sus familiares, amigos y otros testigos, de informar sobre sus pasadas calamidades y la liberación, y de cantar alabanzas. Su acción de gracias es una תהלה (Sal 22,26). Y, sin embargo, el cántico de acción de gracias de un individuo no pertenece al grupo de los «cánticos de alabanza» (§ 6, 1), sino al conjunto de

de las תפלה caracterizadas por su tema y por su «situación vital». Porque en el acto de acción de gracias, la תפלה se condensaba a base de los sentimientos que brotaban desde lo profundo de la situación calamitosa. En la fiesta de acción de gracias se daban a conocer cánticos de oración (cf. § 8, 1) que habían tenido su origen lejos del lugar del culto (Sal 42,7). A este propósito, es digna de tenerse en cuenta una costumbre que llegó a conocerse gracias a estelas halladas en Asia menor. En ellas se daba noticia por escrito de la situación calamitosa y de la liberación que había tenido lugar. Y, así, Sal 40,7s se refiere probablemente a la práctica de dar publicidad en un rollo escrito a los padecimientos sufridos y a la liberación alcanzada. Cf. H. J. Hermisson, *Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult*, WMANT 19 (1965) 43ss.

A propósito de los cánticos de acción de gracias del individuo, debemos recordar la diferenciación formulada anteriormente. Hay una liturgia de acción de gracias, rica de contexto, en la que se observa claramente la relación con el culto por las correspondientes maneras de presentación (Sal 40A; 116; 118). De índole diferente son los formularios en los que aparecen también agrupados varios elementos de forma (Sal 92); se han desvanecido los contornos del culto, y se han añadido elementos de poesía didáctica (cf. § 6, 5). Finalmente, la forma del cántico de acción de gracias fue trasferida también a la literatura de oración; halló expresión en la forma artificiosa y elaborada de un acróstico (Sal 9-10).

En la noticia que nos da sobre la desgracia, el cántico de acción de gracias del individuo raras veces nos permite reconocer en concreto los sufrimientos y calamidades a que se vio expuesto el orante. En todo caso, habrá que investigar más a fondo la תפלה de un individuo, o las indicaciones que se hacen en el cántico de acción de gracias de un individuo, con especial referencia a una situación concreta de desgracia. En este punto es necesario un estudio que se ocupe del tema y del contenido y una correspondiente agrupación de los cánticos de oración.

II. La investigación sobre el tema, o sobre las circunstancias específicas de la situación calamitosa del orante nos conduce a la siguiente agrupación, que es indispensable para la investigación más exacta de los cánticos de oración del individuo (cf. anteriormente): α el cántico de oración del enfermo; β el cántico de oración del perseguido y acusado; γ el cántico de oración de un pecador; además, hemos de considerar δ la «invitación a la acción de gracias», y ε la literatura de oración. En las secciones

siguientes procederemos a efectuar una enumeración completa de los cánticos de oración de los individuos, haciéndolo de tal forma que los salmos que pertenecen a la agrupación general se mencionen con arreglo a su definición temática específica.

α Con arreglo a la clasificación de K. Seybold, los cánticos de oración que aquí se designan como de una persona enferma, pertenecen a los salmos de enfermedad y curación:

- con seguridad: Sal 38; 41; 88;
- con relativa seguridad: Sal 30; 39; 69; 102; 103;
- con probabilidad: Sal 6; 13; (31); 32; (35); 51; (71); 77; 91.

Sin embargo, en algunos casos no sólo habrá que modificar el grado de seguridad sino también la asignación a los grupos de formas. En todo caso, asignaremos al grupo orientado al tema Sal 6; 13; 22; (31); 38; 41; 69; 71; 88; 102 y 103. A propósito de esos cánticos de oración de una persona enferma, cf. R. Martin, *Approche des Psaumes*: Cahiers Théologiques 60 (1969) 49-55; K. Seybold, *Krankheit und Heilung. Soziale Aspekte in den Psalmen*: BiKi 20 (1971) 107-111; Id., *Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankeits- und Heilungspsalmen*, BWANT V, 19 (1973). En el Sal 102 el título hebreo dice así: תפלה לעני. La enfermedad específica del orante aparece en el informe con diverso énfasis y con variante claridad. El orante se ve cercano a la muerte y, por eso, se encuentra ya en la esfera de la muerte (Sal 88). Los Sal 38; 41 y 69 hablan claramente acerca de las aflicciones de la enfermedad. El orante del Sal 69 tiene que padecer duras aflicciones. Así lo vemos expresado claramente en los v. 27 y 30. En los v. 20ss oímos hablar luego de oprobios y acusaciones por parte de los enemigos. Este hecho podría inducirnos a pensar que el salmo en cuestión debiera clasificarse en II β. Pero hemos de tener en cuenta que la persona enferma y que sufre estaba expuesta a la pregunta: «¿Quién pecó, éste o sus padres?» (Jn 9,2). La posibilidad de una acusación y de una postura hostil es inherente a esta lógica de causalidad; al mismo tiempo, los cánticos de oración de los enfermos se inclinan a adoptar expresiones de oración de los que, agobiados por la culpa y el pecado, pronuncian una oración de arrepentimiento (II γ). Hemos de dejar margen para coincidencias de esta clase, especialmente porque no pocos de los cánticos de oración de una persona enferma tienen carácter de formulario (cf. particularmente, el Sal 103). En su extrema desgracia, el enfermo pronun-

cia el voto de acción de gracias, con el que combina la esperanza y la seguridad de que él va a ensalzar a Yahvé en la fiesta de acción de gracias. Pero en todo caso hemos de suponer que los cánticos de oración de los enfermos se cantaban cuando los sufrimientos —ya superados— eran recapitulados en la fiesta de acción de gracias mediante el informe sobre la desgracia. A la persona enferma no se le permitía venir al templo hasta encontrarse ya curada. Había que celebrar ritos de expiación y purificación antes de que la persona restablecida pudiera tomar parte de nuevo en las celebraciones de la comunidad y pudiese ofrecer su תודה (cf. I γ). Por lo que respecta a las distintas fases, cf. K. Seybold, BWANT V, 19 (1973).

β Los estudios de H. Schmidt fueron los primeros en poner en claro los cánticos de oración de los acusados y perseguidos. No se dudó nunca de que el tema de la «acusación y persecución» desempeñó un gran papel en numerosos salmos; de que se hablaba de asechanzas de enemigos y se hacían declaraciones de inocencia. Sin embargo, fue H. Schmidt el primero en describir ese grupo de cánticos de oración de los individuos, grupo al que él denominó «la oración de los acusados». Cf. H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, BZAW 49 (1928). Gracias a este estudio se tuvo una perspectiva de la institución de la jurisdicción divina en el santuario. Leemos en 1 Re 8,31s, en la oración que Salomón pronuncia con motivo de la dedicación del templo: «Si alguno peca contra su prójimo y se le exige juramento, y viene y jura delante de tu altar en esta casa, escucha tú desde los cielos y obra y juzga a tus siervos, condenando al impío, haciendo recaer su conducta sobre su cabeza, y justificando al justo dándole conforme a su justicia». De manera análoga, todos aquellos casos que, para la jurisprudencia local, daban la impresión de ser «demasiado difíciles», por ejemplo por falta de testigos, eran remitidos también al santuario (cf. Dt 17,8ss). La cuestión de la jurisdicción divina, esa cuestión que aquí se estudia y que se presupone que fue el «Sitz im Leben» de numerosos salmos, ha sido objeto de atentas investigaciones, principalmente por parte de W. Beyerlin. Cf. W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, FRLANT 99 (1970). Con el título de «cánticos de oración de los acusados y perseguidos» puede emprenderse la coordinación, a la manera en que Beyerlin la realiza (completándola ligeramente). Según ella, los salmos con declaraciones de salvación que están relacionadas con la

institución de la jurisdicción divina en el santuario son los Sal 3; 4; 5; 7; 11; 17; 23; 26; 27; 57; 63. Entre los salmos en los que la relación con la institución se aprecia sólo débilmente, podemos enumerar: Sal 9-10; 12; 25; 42-43; 54; 55; 56; 59; 62; 64; 70; 86; 94; 109; 140; 142; 143. Ahora bien, ¿qué es lo que podemos averiguar acerca del tema de la institución de la divina jurisprudencia, y qué es lo que podemos deducir sobre ello, particularmente de los salmos enumerados? Beyerlin, con sentido crítico, se ha basado en las investigaciones de H. Schmidt (cf. *supra*) y en los estudios de L. Delekat. Cf. L. Delekat, *Katoche, Hierodulie und Adoptionsfreilassung*, Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 47 (1964); Id., *Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum. Eine Untersuchung zu den privaten Feindpsalmen* (1967). Después de todo lo que se ha aprendido por las investigaciones acerca de la institución de la jurisdicción divina, podemos apreciar en la estructura fundamental las siguientes fases y los siguientes actos:

1. «A ti me acojo»; «en ti busco refugio»: se busca protección en el ámbito del templo, cuando la persona acusada y perseguida necesita que le hagan justicia.

2. Investigación preliminar sobre la cuestión de permitir la entrada en el templo: Sal 5,5-7; a la persona acusada y perseguida se le permite entrar en el templo, para que se prosterne (*proskýnesis*).

3. La persona se esconde «a la sombra de las alas» de Yahvé (Sal 17,8; 27,5; 57,2 y *passim*): expresiones de confianza muestran la seguridad que se siente bajo la protección de Dios (a propósito de las alas de los querubines, cf. H.-J. Kraus, *Archäologische und topographische Probleme Jerusalems im Lichte der Psalmenexegese*: ZDPV 75 [1959] 125-140).

4. Juramento de purificación y de maldición de sí mismo como actos rituales que realiza el que ha sido acusado, a pesar de ser inocente (cf. 1 Re 8,31; Sal 7,3s; a propósito, cf. J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten* [1914] 6, 82s, 103s; 112ss; y M. Noth, BK IX/1 186).

5. «¡Júzgame, oh Yahvé!»; «¡Hazme justicia!» Estas peticiones se dirigen al fallo divino que se pronunciará «por la mañana». Pero, antes de eso, el acusado, postrado durante toda la noche en el templo, se somete a examen e investigación por el *deus praesens* (Sal 17,3; 139ss). Con el sacrificio de primeras horas de la mañana y una última apelación, el orante se somete al juicio divino.

6. Puede suceder que los que acusan al orante y los enemigos que le persiguen no reconozcan ni acepten el juicio de Dios (cf. Sal 4,2ss). Pero el proceso cultual no se da por terminado hasta que los enemigos acepten el fallo divino y «queden avergonzados» por su acusación insidiosa.

7. Una vez que ha tenido lugar la absolución liberadora, aquel que se ha visto salvado de las angustias del juicio, se entrega a la תודה (acción de gracias) (I γ), en la cual se contempla no raras veces el feliz acontecimiento de que la acusación ha salido derrotada y se ha puesto fin a la persecución. En la fiesta de acción de gracias se prepara el banquete de comunión «en presencia de mis enemigos», que se hallaban presentes en el lugar del culto y siguen hallándose todavía (Sal 23,5).

Aquí también hemos de señalar de nuevo que puede ser muy diverso el grado de proximidad y conexión de los «cánticos de oración de los acusados y perseguidos» con la institución de la justicia divina. La escala se extiende desde los estrechos lazos con la ceremonia de la institución, pasando por el formulario que está cercano a la institución pero que se ha desligado ya de ella, hasta llegar a la literatura de la oración que reelabora de nuevo tradiciones más antiguas.

Pero siempre que aparece clara o puede reconocerse todavía la relación con el culto, vemos que se trata casi siempre del culto en el templo de Sión (de la época anterior al destierro).

γ Se discute si hubo especiales cánticos de oración de un pecador. No raras veces los salmos caracterizados por el tema de la «culpa» o por la desgracia del pecado o por la disposición del orante para arrepentirse, se hallan íntimamente relacionados con los cánticos de oración de una persona enferma. Sin embargo, principalmente los Sal 51 y 130 deben considerarse como «cánticos de oración de un pecador». La explicación que se da en el título del Sal 51 hace una afirmación nada ambigua a este respecto y proporciona una referencia clara. Pero deben añadirse también probablemente los Sal 13 y 40B, mientras que el Sal 32, dentro del horizonte de la תודה, ensalza como un gran acontecimiento liberador el cambio que se ha producido, pasando del agobio de la culpa a disfrutar del perdón. Los ritos de purificación acompañaban probablemente a los ruegos constantes de la oración (Sal 51,4.9). Pero la תודה aparece bajo el signo del perdón pronunciado sobre el pecador y recibido con sentimientos de seguridad (Sal 32).

δ Con el voto de acción de gracias ya mencionado, que puede aparecer en los diversos cánticos de oración de un individuo,

y con la invitación a dar gracias (Sal 107), hay que reflexionar una vez más sobre el puente que une el cántico de oración de alguien que quiere verse libre de una desgracia, con la תודה. En lo profundo de la desgracia, el orante hace voto de alabar y dar gracias en la תודה. En el culto de fiesta de Israel resuena luego, en la hora prevista, la invitación a cumplir los votos y a ofrecer esa תודה.

ε Finalmente, señalemos una vez más la literatura de oración, es decir, esa empresa artística tardía de crear amplias composiciones (por ejemplo, caracterizadas por la forma del acróstico) en las que se desplegaba gran riqueza de fórmulas convencionales y tradiciones de oración. En lo que respecta a literatura de oración, cf. L. Ruppert, *Psalm 25 und die Grenze der kultorientierten Psalmenexegese*: ZAW 84 (1932) 576-582.

Aunque el concepto de «privado» no deja de ser problemático, podremos citar la siguiente explicación de G. von Rad: «Será difícil sobreestimar en estos poemas la fuerza de compulsión del estilo. Los géneros pueden salirse también de su 'Sitz im Leben', es decir, la gente aprende a expresarse en poesía incluso fuera de sus instituciones sagradas; para decirlo con otras palabras: en su casa. Por tanto, los géneros emigran hacia lo privado, pero —y este punto es interesante— se conserva el género con todas sus características de forma, con sus tópicos tradicionales, aun en el caso en que se haya desvanecido por completo la compulsión de estilo inherente a su 'Sitz im Leben'. Es difícil destruir la forma convencional. Claro que hay posibilidades de variación que son especialmente interesantes, teniendo en cuenta precisamente la omnipotencia de la compulsión del estilo. Como a Gunkel le gustaba decir, los estilos pueden finalmente disgregarse en el canto» (G. von Rad, *Gottes Wirken in Israel* [1974] 270). Sin embargo, la expresión «emigrar hacia lo privado» no abarca por completo el proceso descrito en la presente sección, aparte de la problemática que entraña el concepto de «privado».

Los cánticos de oración de los orantes individuales, tal como aparecen en el antiguo testamento, tienen numerosos paralelos, muy instructivos, principalmente en la literatura acádica. Cf. F. Stummer, *Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen* (1922); J. Begrich, *Die Vertrauensäusserungen im israelitischen Klagelied des Einzelnen und in seinem babylonischen Gegenstück*: ZAW 46 (1928) 221-260; G. Widengren, *The Akkadian and Hebrew Psalms of Lamentation as religious Documents* (1936); G. D. Castellino, *Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele* (1939). Como ejemplo de com-

posición acádica de cánticos de lamentación, citaremos un salmo de una inscripción de Asurbanipal:

A Dios y al hombre, a los vivos y a los muertos, hice el bien.
¿Por qué (a pesar de todo) se aferran a mí la enfermedad, la congoja, la consunción y la decrepitud?
En el campo la discordia y en casa furiosas riñas no se apartan nunca de mi lado;
La sedición y la maledicencia maquinan constantemente contra mí.
Gran aflicción y sufrimiento corporal han encorvado mi figura;
Entre ayes y lamentos he pasado mis días
En el día del dios de la ciudad, en la fiesta del mes, me siento turbado;
La muerte me tiene asido, me hallo en (profundísima) desgracia
Con agonía de corazón y abatimiento me lamento día y noche,
Estoy deshecho: ¡oh Dios, haz (eso) con quien no tiene temor de Dios! ¡pero yo quisiera ver tu luz!
¿Hasta cuándo, oh Dios, seguirás haciéndome esto?
¡Se me trata como si no tuviera temor de los dioses y de las diosas!

(A. Falkenstein - W. von Soden, 269s).

En esta lamentación se observan algunas formas básicas que aparecen también en las lamentaciones del antiguo testamento (cf. anteriormente). Indudablemente, la mayoría de las lamentaciones acádicas se caracterizan por elementos que se apartan de manera esencialísima de los salmos del antiguo testamento. El elemento hímnico en la introducción a la lamentación desempeña un papel importante en la literatura acádica de oración. La finalidad es lograr que la divinidad invocada sea propicia y granjearse su benevolencia por medio de doxologías. También los conjuros y los exorcismos mágicos aparecen constantemente en los cánticos acádicos.

3. *Cánticos del rey* (מעשׂי למלך, Sal 45,2)

Los siguientes salmos del Salterio deben enumerarse en el grupo caracterizado temáticamente como salmos del rey, מעשׂי למלך *(maʿaśay lᵉmelek)*: Sal 2; (18); 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144,1-11. «Los salmos a que hace referencia tienen su unidad interna en el hecho de que todos ellos tratan de reyes» (H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* 140). Esta explicación preliminar bastará para comenzar a estudiar este grupo de salmos. Pero la definición fija determinados límites. En ninguna circunstancia podre-

mos ampliar el concepto de «salmos del rey» para dar cabida en él a textos que no contienen en absoluto «temas reales» o contienen sólo débiles ecos de los mismos, aunque estén caracterizados por el epígrafe לדוד (de David), que se refiere a un rey.

Lo mejor será comenzar esta sección formulándonos la pregunta acerca del «Sitz im Leben» de los salmos del rey enumerados anteriormente. ¿En qué tipo de ocasión se entonaban «salmos de rey»? ¿es posible deducir de estos cánticos el hecho de que se refieren a un determinado acto ritual? El 110 nos facilita una primera idea. Evidentemente se trata de un cántico que contiene descripciones y mensajes relacionados con la fiesta de entronización de un rey de Jerusalén. Los antiquísimos privilegios del rey (jebuseo) de la ciudad de Jerusalén son transferidos al soberano de la dinastía de David. Los ritos solemnes de iniciación y las declaraciones de los oráculos indican claramente que se procede a la entronización de un rey. Podríamos afirmar también que los Sal 2; 72 y 101 son «salmos del rey» relacionados con la entronización del soberano. Pero subsiste la cuestión de si no se trata quizás de una «fiesta —anual— del rey y del templo», en consonancia con el proceso básico de la entronización y que, en una solemne ceremonia de apertura de la fiesta principal, presentaba ante los ojos de los peregrinos que acudían a la fiesta los fundamentos básicos del culto de Jerusalén: la elección de David y la elección de Sión. Fue H. Gunkel quien señaló por primera vez la existencia de esta «fiesta anual» (H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* 141). A este respecto, Sal 132 desempeña un papel decisivo (cf. el comentario del Sal 132). Este salmo nos permite presenciar un acto de culto que, con la solemne procesión del arca de la alianza que sube hasta Sión, celebra la «elección de Jerusalén» (Sal 132,13) y con la recitación de 2 Sam 7 conmemora solemnemente «la elección de David y de su dinastía» (Sal 132,11s). Los Sal 2; 72 y 101 podrían estar relacionados con esta «fiesta real de Sión» que se celebraba anualmente y que era la característica inaugural de la fiesta de los Tabernáculos. Cf. H.-J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament* (1951) 50s; Id., *Gottesdienst in Israel* ([2]1962) 215ss. Además de la «fiesta de la entronización» y de la anual «fiesta del rey y del santuario», tendríamos que referirnos también a las bodas del soberano. El Sal 45 glorifica al rey en su esplendor y se refiere clarísimamente a la celebración de una boda. Finalmente, debemos mencionar los graves momentos de calamidad que hacían que el soberano invocara a Yahvé en presencia de todo el pueblo, en un culto de lamentación, o que entonase un cántico de acción de gracias en el santuario, después de una milagrosa liberación (cf. Sal 18 y 20).

Después de estas referencias al «Sitz im Leben» de los «salmos del rey», enumeremos ahora los principales elementos de las formas literarias. En primer lugar hay que mencionar el «oráculo», las palabras (de profetismo cultual) dirigidas al soberano (cf. Sal 2,7ss; 21,9-13; 110,1.3.4; 89,20ss; 132,11ss). En conexión con las palabras de Dios que constituyen el fundamento de la dinastía, con ocasión de las fiestas se le predice al soberano que va a tener buena fortuna. En J. B. Pritchard, ANET 449s, pueden hallarse paralelos del cercano oriente antiguo a estas palabras dirigidas al soberano (cf. también A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, 292s, 393s). G. von Rad llamó la atención sobre los paralelos egipcios: G. von Rad, *Das judäische Königsritual*: ThLZ (1947) 211-216 = *GesStud*: ThB 8 (1971) 205-213. Otro elemento típico de los salmos del rey es la intercesión. Sacerdotes o profetas interceden ante Yahvé por el rey (Sal 20,2-6; 72,1; 132,1s.10). En el Sal 72 esta intercesión encuentra expresión característica en las bendiciones dirigidas al soberano como palabra de poder con eficacia inmediata. De carácter singularísimo en el antiguo testamento es el estilo del cántico de alabanza que resalta en el Sal 45. En estilo hímnico se canta una oda al rey (למלך, Sal 45,2). Los elementos de forma de una תפלה originada por una situación calamitosa, o quizás de acción de gracias, aparecen en ocasiones especiales. En Sal 89,39s se entona una oración en la que se pide la liberación de la desgracia que representaba la decadencia experimentada por la dinastía de David. El estilo de cántico de acción de gracias es decisivo en Sal 18; 20,7; 21,2ss; 144,1ss. Debemos mencionar también otro elemento singularísimo de la forma: un elemento que se explica a base de determinados presupuestos rituales. En el Sal 101 el rey hace una declaración de lealtad y formula un voto.

Además de los salmos caracterizados claramente como «salmos del rey», habría que mencionar también como intercesiones en favor del rey las que aparecen en algunos cánticos de oración y acciones de gracias: Sal 61,7ss; 63,12; 80,18ss; 84,10.

Todos los salmos del rey hacen referencia al tiempo en que existía la monarquía en Israel; son en su origen anteriores al destierro, aunque no podamos descartar que hayan sido refundidos más tarde. Basándonos en la fuerza de los datos del Salterio, debemos afirmar además que todas las referencias decisivas se hacen a la monarquía de Jerusalén. Incluso en los lugares en que se sospecha que hay tradiciones nordisraelitas (Sal 45), es más obvio pensar en Jerusalén.

Acerca de los salmos del rey, cf. —entre otros— K. R. Crim, *The Royal Psalms* (1962); W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte* ([2]1975) 180s (en esta última obra puede verse más bibliografía); S. S. Patro, *Royal Psalms in Modern Scholarship*, (tesis, Kiel 1976).

4. *Cánticos de Sión* (שיר ציון)

La designación de este grupo de salmos como שיר ציון *(šîr ṣîyôn)* se basa en Sal 137,3. De este pasaje deducimos que, en el destierro, existía entre los judíos este grupo —claramente definido— de himnos, cánticos y salmos artísticos; y que hasta los extranjeros los conocían como «cánticos de Sión». Se trata de salmos que glorifican a Sión. La montaña santa de Jerusalén es el lugar en que Yahvé está presente (Sal 46,6). A este tipo pertenecen los Sal (46); 48; 76; 84; 87; 122; (132). La situación y el contexto de estos salmos podemos averiguarlos por algunos versículos reveladores. Así (según Sal 84,3s; 122,2) se cantaba a Sión al entrar en el lugar santo. En esta ocasión, los salmistas volvían la mirada atrás para ver la peregrinación (Sal 122,1), pero luego dirigían su mirada hacia adelante para contemplar las maravillas de la ciudad de Dios. Hay elementos del cántico de los peregrinos (שיר המעלות § 4, n.º 3) entre estos cánticos de Sión. Un tema especial lo contituye luego la «elección de Sión» (cf. Sal 132,13; 87,1s). Se reconocen aquí las conexiones con la gran ceremonia de culto de la entrada, con el arca de la alianza como punto central; cf. el comentario del Sal 132. Sión debe toda su gloria y esplendor al hecho de haber sido elegida por Yahvé. En los Sal 46; 48 y 76,4ss se observan tradiciones preisraelitas sobre Jerusalén (cf. el comentario del Sal 46). En la glorificación de Sión se hace referencia a las antiquísimas tradiciones cultuales del santuario jebuseo. Nos imaginamos que estos cánticos de alabanza estaban relacionados con la actividad festiva que halló su expresión literaria en el Sal 132. Pero creemos también que en las grandes fiestas anuales se organizaban procesiones solemnes en torno a la zona del templo (Sal 48,3ss).

En un estudio sobre el tema «el arca y Sión», Jörg Jeremias relacionó íntimamente los Sal 46; 48; 76; (87) y afirmó en primer lugar: «Con respecto a los salmos de Sión, es de gran importancia —a mi parecer— la observación de que dichos salmos no sólo se hallan estructurados de manera muy semejante, sino que además utilizan las tres mismas construcciones sintácticas para

formular los principales enunciados de los salmos» (cf. J. Jeremias, *Lade und Zion*, en *Probleme biblischer Theologie. Festschrift für G. von Rad* [1971] 183-198; 189s). Las investigaciones en materia de análisis de las formas llegan a las siguientes conclusiones:

1. Al comienzo se hallan expresiones estáticas, parecidas a confesiones de fe, epígrafes enfáticos y similares, casi siempre en forma de oraciones de predicado nominal en proposiciones que describen a Dios como residente en Sión y protector de la ciudad, o que describen a Sión como fortaleza espléndidamente dotada y fortificada por Dios.

2. Estas afirmaciones estáticas son apoyadas luego de hecho por oraciones con verbos en tiempo perfecto: el Señor y protector de Sión es Yahvé, porque él ha rechazado los asaltos de las naciones.

3. Al final, se enuncian consecuencias detalladas para los oyentes, en forma de oraciones en imperativo, precedidas en Sal 48 y 76 por formas yusivas, y que invitan al pueblo a reconocer a Yahvé (Sal 46,9a.11), a participar en la procesión de la fiesta (Sal 48,12ss) o en el cántico de acción de gracias, o a formular votos (Sal 76,11s).

Sobre las variaciones en las secciones medias de esos salmos, cf. J. Jeremias 190.

La mayoría de los cánticos de Sión se compusieron probablemente en los tiempos anteriores al destierro. Pero sus materiales se fueron trasmitiendo de las maneras más diversas y sufrieron adaptaciones en épocas posteriores.

5. *Poemas didácticos*

Como clave para la denominación hebrea apropiada de los poemas didácticos o también de los cánticos didácticos, podríamos mencionar los términos חכמות (*ḥŏkmôt*, «sabiduría», plural) y תבונות (*tᵉbûnôt*, «entendimiento», plural) tomados de Sal 49,4. No podemos detenernos aquí a informar sobre el origen, trasmisión y formación de la tradición sapiencial en Israel. Nos referimos tan sólo a la influencia de la חכמה sobre la composición de los salmos. Lo haremos primeramente mediante una visión de conjunto; luego estudiaremos sistemáticamente los temas. Finalmente, expondremos sucintamente algunas observaciones en materia de crítica de las formas.

Siempre que en los salmos hay una presentación didáctica de materiales concebidos poéticamente, aparece también la חכמה como principio codeterminante de la composición. Es sorprendente observar cómo, por ejemplo, el «cántico de acción de gracias del individuo», siempre que adquiere características didácticas, está plasmado por la poesía sapiencial tanto en su forma como en su contenido (cf. por ejemplo, Sal 34). Asimismo, el «salmo histórico» tiene el ritmo de pulsación de la חכמה en toda su extensión, hasta el punto de dirigirse como una enseñanza a la comunidad que realiza el culto (cf. Sal 78). Los «salmos de la *torá*», que han de datarse en época relativamente tardía, recogen igualmente ideas de «sabiduría» (cf. Sal 1 y 119). Sal 1 muestra el camino recto de la צדקה («justicia») y muestra no sólo la felicidad del צדיק (de la «persona justa») sino también la perdición en que se halla el רשע («malvado»). Los Sal 37 y 73 informan y dan enseñanzas sobre los «caminos rectos de Yahvé». De nuevo interviene aquí la חכמה para dilucidar adecuadamente problemas teológicos fundamentales. Pero, en realidad, la verdadera forma de la poesía sapiencial es el proverbio (véase el libro de los Proverbios). En los Sal 127 y 133, la חכמה se impone en el Salterio en su forma de proverbios, y las máximas hacen también su aparición en los Sal 112 y 128.

Un grupo mayor de salmos con impronta sapiencial está caracterizado por el tema תורה (*torá*) y por tanto son denominados apropiadamente «salmos de la *torá*». A este grupo de salmos de la *torá*, clasificados temáticamente, pertenecen Sal 1; 19B y 119, pero en sentido más amplio pertenecen también Sal 34; 37; 49; 111; 112; 127; 128 y 139. Cf. G. von Rad, *Sabiduría en Israel* [Madrid 1985], 69. La reflexión inspirada por la sabiduría se apoderó de las antiguas tradiciones de la תורה, y en una situación ya distinta en que la «comunidad de los justos» (Sal 1,5) no se identifica ya con «todo Israel», hizo así que las tradiciones de la *torá* fueran una exposición didáctica que moldeara las decisiones y los análisis. De carácter singularísimo es Sal 119, el cual debe entenderse —seguramente— como colección de expresiones de piedad de la *torá* que datan de tiempos posteriores al destierro. El salmo se desarrolló a base de elementos del estudio de la Escritura, de la instrucción cultual del individuo en la *torá* y de los estímulos dimanados de la instrucción sapiencial. Dentro del ámbito de este tema hemos de ver también y entender aquellos salmos que habíamos enumerado, además de los Sal 1; 19B; 119.

Un grupo que muestra especiales características llama nuestra atención. Son composiciones poéticas sobre problemas. Se trata

de los Sal 37; 49; 73; 139. En egiptología se acuñó el término de «literatura de discusión». Cf. E. Otto, *Der Vorwurf an Gott. Zur Entstehung der ägyptischen Auseinandersetzungsliteratur* (1951). En esta corriente de tradición, conocida ya en el Egipto antiguo, deben integrarse también los mencionados salmos del antiguo testamento. Y, no obstante, esos salmos exponen siempre temas que deben estudiarse en el contexto de las tradiciones de Israel (cf. la interpretación de los mencionados salmos). Sobre todo, es fluida la línea divisoria entre ellos y los salmos de la *torá*.

Así como la reflexión sobre la sabiduría penetró en los más diversos materiales y tradiciones, así también tuvo entrada en los salmos históricos (cf. § 6, 1, II δ). Los acontecimientos históricos se convirtieron en ejemplo para la instrucción y para suscitar enigmáticas cuestiones relacionadas con la vida: Sal 78.

Sin embargo, en la mayoría de los casos, no deben entenderse sistemáticamente los diversos temas y tradiciones en los que se expresa la reflexión sapiencial y la enseñanza de la sabiduría. Especialmente en la תפלה y en la תודה, dejó sus huellas la poesía didáctica de la sabiduría. Una vez comprobado el carácter sapiencial, «a pesar de todo, esta constatación encierra aún bastantes problemas, porque, de hecho, no se puede hablar de la existencia de un género específico de oraciones didácticas, sino únicamente de la presencia de un lenguaje común y de una temática uniforme» (G. von Rad, Sabiduría en Israel [Madrid 1985] 67). Cf. también S. Mowinckel, *Psalms and Wisdom*, VTSuppl 3 (1955); R. E. Murphy, *A Consideration of the Classification «Wisdom Psalms»*: VTSuppl 9 (1963) 156-167; P. W. Skehan, *Studies in Israelite Poetry and Wisdom*, CBQ Monograph Series 1 (1971).

En la esfera de la sabiduría de los proverbios pueden observarse principalmente tres temas: la transitoriedad de la vida en el tiempo (Sal 90); la construcción de la casa, la protección de la ciudad y las fatigas del trabajo (Sal 127); y la convivencia de los hermanos (Sal 133).

Un elemento notable de la poesía sapiencial es la estilización autobiográfica. Se observa, por ejemplo, en el Sal 73. Una experiencia y sufrimiento de carácter ficticio domina toda la enseñanza y aspira a conseguir el efecto de tipificación, en la que se condensa —con encanto autobiográfico— un destino. En cuanto a la tipificación autobiográfica en la tradición sapiencial, cf. G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, 55s. Textos paralelos para la visualización del proceso: Prov 24,30-34; Eclo 33,16-19; 51,13-16.

La crítica de las formas es capaz únicamente de señalar unas cuantas fórmulas características y unas cuantas maneras de formular en los poemas didácticos de carácter sapiencial, como —por ejemplo— el llamamiento inicial del maestro en Sal 49,2 y 78,1 (cf. también Prov 7,24; Is 28,23; Dt 32,1). En cuanto al comienzo de los proverbios de Amen-em-ope, cf. AOT 39 y ANET 421; en la sabiduría babilónica: AOT 290 y ANET 440. Información básica sobre el «llamamiento inicial del maestro»: H. W. Wolff, BK XIV/1 (1976) 122.

También el macarismo es un elemento característico para introducir la enseñanza sapiencial: Sal 1,1; 32,1; 33,12; 34,9; 40,5; 41,2 y *passim*. Cf. W. Janzen, Ašrê *in the Old Testament*: HTR 58 (1965) 215-226; Elipiński, *Macarismes et Psaumes de congratulation*: RB 75 (1968) 321-367; K. Koch, *Was ist Formgeschichte?* ([3]1974) 322ss; M. Soebø, אשר, THAT I 257ss.

Finalmente, parece que el acróstico fue forma artística predilecta de la poesía didáctica sapiencial (detalles en el comentario al Sal 9-10, en el apartado «Forma»).

6. *Salmos de festividades y liturgias*

En vista de las numerosas hipótesis y especulaciones que se han deslizado en el estudio de los salmos en relación con cuestiones acerca del culto y la liturgia, debemos ocuparnos primero de las consideraciones metodológicas fundamentales y de la dilucidación crítica. En este proceso comenzaremos enunciando sencillamente el siguiente hecho: en el Salterio del antiguo testamento no se ha trasmitido en ninguna parte un ritual. Mientras que conocemos textos del cercano oriente antiguo que reglamentan con suma precisión todo el trascurso del culto y proporcionan incluso directrices para desarrollarlo, vemos que el Salterio nos deja en este punto sin aclaraciones suficientes. Los salmos tienen básicamente carácter fragmentario e incompleto, si los consideramos desde el punto de vista de un ritual acabado. Esta deficiencia se ha convertido en el punto de ataque de numerosas teorías acerca del culto. Se adujeron los principios del ritual del cercano oriente antiguo con el fin de «colmar las lagunas» y «completar» las fragmentarias tradiciones del culto del antiguo testamento. Subrepticiamente, lo que había servido para «rellenar» y «completar» se convirtió luego en el principio rector de la interpretación. Desde S. Mowinckel hasta I. Engnell, el Salterio fue situado en el marco del ritual del cercano oriente antiguo: un ritual

de renovación de la vida al llegar el año nuevo. A. Weiser aduce la hipótesis de la fiesta de renovación del pacto (o alianza); el citado autor sitúa el Salterio dentro del marco ficticio del ritual de un culto del pacto en el antiguo testamento. El error metodológico comienza siempre que se dan por supuestas previamente disposiciones cultuales (haciendo caso omiso de los géneros), antes de haber efectuado un análisis atento de los salmos desde el punto de vista de la crítica de las formas. El presente comentario, en contraste con las investigaciones y las interpretaciones que comienzan con grandes rituales de culto, trata de averiguar caso por caso los posibles antecedentes cultuales. En todo caso, el nuevo punto de partida es el análisis desde la perspectiva de la crítica de las formas. Se puede argüir contra este procedimiento, acusándolo de diseccionar y desmembrar las cosas. Ha de cargar con esta acusación todo el que quiera captar bien los matices y huir de la tendencia a simplificar las cosas. Asimismo, en ocasiones quedarán por resolver algunas cuestiones acerca de la situación cultual de un salmo, o habrá que discutir muchas posibilidades en torno a ella. El presente comentario no tiene miedo de reconocer frecuentemente los claros límites de comprensión con que tropieza, y cree que el signo de interrogación es una apuesta mejor que la de salir con una teoría global del culto.

El término «liturgia» es tan dudoso y discutible como el término «ritual». Los diversos salmos ¿se habrán basado realmente en «liturgias»? ¿se trata de un ciclo completo? ¿estamos ocupándonos de «fragmentos de liturgia»? (A. Weiser 22). Estas preguntas no pueden responderse con una sencilla frase. No raras veces tenemos la impresión de que en los salmos se han agrupado diversos elementos de una «liturgia», y que los agruparon los cantores y los poetas de manera bastante arbitraria o según una tendencia muy concreta. Una «selección» singularísima se adoptó, por ejemplo, en el Sal 132 o en el Sal 110. También las «liturgias de las puertas» (Sal 15 y 24) son «extractos». Con ello, el intérprete se da cuenta de que debe ejercitar la máxima prudencia. Por eso, en todo lo que sigue no haremos más que un prudente intento de agrupar unas cuantas observaciones bajo el tema de «salmos de festividades y liturgias».

Señalemos en primer lugar los tres salmos de grandes festividades que hay en el Salterio: los Sal 50; 81 y 91. Jörg Jeremias afirma con razón que estos tres grandes salmos de festividades constituyen en el Salterio «una entidad de derecho propio» (J. Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israel*, WMANT 35 [1970] 125). El marco de la fes-

tividad de culto se halla indicado claramente en Sal 81,2-5. Los otros dos salmos son paralelos en cuanto a su contenido y su estructura. Es característica la descripción de la teofanía en Sal 50, la cual señala precisamente un «género» por el que el Salterio tiene especial interés. En cuanto al tema de la «teofanía», cf. J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, WMANT 10 (1965). Además, los salmos de festividades nos informan de que la proclamación de los mandamientos y de las advertencias que llevaban anejas, tenía lugar en el culto. Sin embargo, es muy difícil describir detalladamente el marco del culto. Pero cf. *excursus* del Sal 50.

Un extracto del ritual de la entrada en el templo aparece en aquellos salmos que han sido caracterizados como liturgias de entrada, liturgias de admisión en el templo, liturgias de la puerta y liturgias de la *torá*: Sal 15 y 24. Cf. K. Koch, *Tempeleinlassliturgien und Dekaloge*, en *Studien zur Theologie der alttestamentlichen Ueberlieferung* (1961) 45-60. Las liturgias de entrada se hallan relacionadas íntimamente con los cánticos de Sión (§ 6, 4). También Sal 118 con sus exclamaciones, exhortaciones y responsorios nos recuerda el ritual litúrgico de la admisión al templo. Para los detalles, véanse los comentarios sobre el Sal 24. El Sal 121 señala esta misma situación. Este salmo contiene un diálogo litúrgico comparable al del Sal 24. Pero esto podría ser una estilización secundaria, pero que hace referencia claramente al acto litúrgico y cultual de la salida del templo.

Recientemente, se ha dado relieve a la liturgia profético-cultual de lamentación. Cf. J. Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israel*, WMANT 35 (1970). A este contexto pertenecen los Sal 12; 14 (= 53); 52; 75 y 82. En el Sal 52 podríamos tener una imitación de una liturgia de lamentación. Para los detalles sobre la estructura de los salmos y el trascurso de la liturgia, cf. J. Jeremias, o también nuestro comentario al salmo mencionado. Por el momento, sólo desearíamos señalar la relación de los salmos mencionados con Hab 1; 3.

En la interpretación del Sal 107 los comentaristas han pensado una y otra vez en una liturgia para una fiesta de acción de gracias, con ocasión de una «celebración multitudinaria de acción de gracias». Desde el punto de vista de la crítica de las formas, esta interpretación sería apropiada: «La estructura fundamental del Sal 107 debe entenderse como amplificación de la exhortación de un himno imperativo» (F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32

[1969] 73). Pero, en realidad, es probable que el «Sitz im Leben» del salmo sea una invitación litúrgica a la תודה (acción de gracias).

El Sal 115 podría denominarse un cántico litúrgico del templo. Su estructura nos permite pensar, desde luego, en un transcurso de actos litúrgicos: v. 1-2, cántico de oración de la asamblea del pueblo; v. 3-8, confesión en estilo hímnico; v. 9-11, exhortación; v. 12-15, bendición; v. 16-18, declaraciones en estilo hímnico.

También el Sal 67, curioso «salmo de bendición» expresado en forma de deseo y petición, podría indicar una situación litúrgica y cultual. Pero aquí es donde comienzan a surgir las dificultades. Los diversos salmos que, por su estructura, nos sugieren una situación litúrgica, no tienen manera de probarlo. Pudiera tratarse de una combinación secundaria de diversos elementos tomados de acontecimientos dispares. Pudiera haber incluso composiciones literarias que no permitan ningún tipo de conclusión *a posteriori*.

Por eso, nos referiremos una vez más a los aspectos metodológicos y a las dilucidaciones críticas de los que hablábamos al comienzo de la presente sección. Sabemos todavía muy poco acerca de las fiestas de Israel y de la celebración de las mismas, para poder dar informaciones claras. Conocemos liturgias, pero sólo en fragmentos o combinaciones de una selección. Todas las interpretaciones llevan la impronta de la hipótesis.

§ 7. *La relación de los salmos con la historia de Israel*

1. Cuando nos llegamos a los salmos con planteamientos acerca de la historia, encontramos multitud de dificultades. El estudio de los géneros (*Gattungsforschung*) nos impulsaba a dejar que las cuestiones de historia queden en el trasfondo como secundarias. La esfera del culto —así se pensaba— era completamente ajena a la historia. Pero en tiempos más recientes se ha demostrado que la absoluta primacía del estudio del culto ha conducido a muchas interpretaciones erróneas y a muchas distorsiones. Si se hace caso omiso de la dimensión de la historia, entonces las categorías míticas e ideológicas de la interpretación hacen brecha en la exposición de los salmos. Por eso, es requisito necesario investigar constantemente la relación de los salmos con la historia de Israel. Claro está que tal cosa solamente puede hacerse hoy día, si se presupone y se tiene en cuenta la realidad

del culto en toda su amplitud. No puede pretenderse que exista una correlación ininterrumpida entre los salmos y la correspondiente «situación histórica». Hay que investigar los tres factores «composición de los salmos, culto, historia», para descubrir la correlación interna y externa que existe entre ellos. Y, por eso, el título de esta sección no es «la situación histórica de los salmos», sino —enunciada prudentemente—: «la relación de los salmos con la historia de Israel». ¿A qué esferas debe extenderse esta investigación que integra en sí el culto? a) Podríamos preguntarnos acerca de la época de los salmos, fijándonos especialmente en su lenguaje y estilo; ciertos temas, grupos de conceptos y formas de expresión proporcionan también claves para datar a los salmos. b) Podríamos tratar de fijar el período al que pertenecen los salmos. El culto tiene también su historia. La historia del culto permite sacar conclusiones sobre el período al que debe asignarse el cántico de culto de que se trata. c) Muchos salmos hacen referencia a acontecimientos históricos más antiguos. El estudio de la historia de las tradiciones está encargado de investigar la naturaleza de esta adaptación, recitación o incluso mención breve de las tradiciones históricas o de historia de la salvación. d) En casos particulares, la referencia de los salmos a la historia de Israel es directa. Sobre todo, los «cánticos de oración de la comunidad», que aparecen en un tiempo determinado de desgracias, se refieren directamente a una situación histórica.

Sin embargo, en la mayoría de los casos es imposible hallar en los salmos una relación con la historia. Particularmente, los cánticos de oración de los individuos y los cánticos de alabanza se sustraen de ordinario a todo empeño de encuadramiento histórico. Aunque hoy día nos inclinamos a asignar la mayoría de los salmos de estos dos tipos al período anterior al destierro, sin embargo carecemos de pruebas inequívocas e incuestionables. En este punto hay dos factores que dificultan la tarea: dos factores que en tiempos recientes se van reconociendo cada vez con más claridad. Y son la forma convencional del lenguaje y de la concepción, forma que es capaz de trasmitirse de una generación a otra sin cambio alguno, y la historia de la tradición de cada salmo, que introdujo en los himnos trasformaciones y concretizaciones (cf. § 8). Ambos factores pertenecen esencialmente al culto, que fomenta la forma convencional pero que, en determinadas circunstancias, actualiza también la nueva formación de los formularios y poemas trasmitidos (cf. § 8).

2. Los salmos más antiguos del Salterio pueden reconocerse por su lenguaje arcaico y por sus formaciones estilísticas y sus

imágenes, nada pulidas, que nos remontan al mundo cananeo. Desde luego, no se puede determinar con exactitud el tiempo en que se adoptó de hecho el lenguaje y las ideas de Canáan, y sin embargo nos sorprende de manera especial la inmediatez y frescor de las ideas y concepciones de los Sal 29; 68 y 18. Nos sentimos inclinados a pensar que Sal 29 es el más antiguo, y desearíamos situarlo en el tiempo anterior a la monarquía. Si están en lo cierto las observaciones que se formulan en el comentario, también los Sal 68 y 18 datan con probabilidad de los siglos XII y XI a.C., respectivamente. Sobre Sal 18, cf. F. M. Cross-D. N. Freedman, *A Royal Song of Thaksgiving*: JBL 72 (1953) 16; sobre Sal 68, cf. W. F. Albright, *A Catalogue of Early Hebrew Poems*: *Psalm 68*: HUCA 23, 1 (1950/1951) 1-39.

3. Las tradiciones básicas de Israel en materia de historia de la salvación (la tradición patriarcal, la revelación del Sinaí, la permanencia en el desierto, la entrada en tierra de Canaán) aparecen con mucha frecuencia en los salmos, bien en forma de breve mención, bien como extensa recitación. Cf. M. Noth, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch* (1948) 50ss, 54, 62s. Los dos principales complejos de la tradición, el éxodo de Egipto y la revelación en el Sinaí, cuya cimentación en la tradición fue reconocida por primera vez por G. von Rad, se hallan presentes en los Sal 78; 105; 106 y 136, y también con una impronta poético-cultual en los Sal 50 y 81; cf. G. von Rad, *El problema morfogenético del hexateuco*, en Id., *Estudios sobre el antiguo testamento* (Salamanca 1976) 11s. Las tradiciones básicas de la historia de la salvación de Israel eran actualizadas en el culto. En esas tradiciones figura también el paso del Jordán o la entrada en la tierra prometida (cf. Sal 66 y 114).

Pero ahora debemos proceder de manera muy estricta con nuestra distinción entre esta referencia de los salmos a las tradiciones históricas básicas y la formación efectiva de esos salmos. Tendremos que ir examinando caso por caso las consecuencias que de esa referencia se desprenden para la datación de los salmos, según las ayudas que nos presta el análisis de la crítica de las formas. Es muy posible que la poesía cultual de un período relativamente tardío recoja acontecimientos históricos (según esquemas de la tradición canónica) y los reproduzca. No se excluye tampoco el que algunos salmos históricos o referencias a la historia citen ya el Pentateuco en su forma escrita. Sobre estas cuestiones, cf. A. Lauha, *Die Geschichtsmotive in den alttestamentlichen Psalmen* (1945); S. du Toit, *The Psalms and History*, en

Studies on the Psalms, Papers Read at the 6th Meeting of Die O T Werkgemeenskap in Suid-Afrika (1963) 18-29, M C Westermann, *Die Geschichtsbezogenheit menschlicher Rede von Gott im Alten Testament*, Weltgesprach 1 (1967), F N Jasper, *Early Israelite Traditions and the Psalter* VT 17 (1967) 50-59

4 El tiempo de David es un tema que aparece frecuentemente en los salmos que tienen sus raíces principalmente en el culto del templo de Jerusalén Se dedica especial interés histórico al fundador del culto y al padre de una dinastía de dirigentes del templo Podemos afirmar que el tiempo de David, en el Salterio, es uno de los acontecimientos históricos fundamentales a los que se hace referencia constantemente El hecho de que David trasladara a Jerusalén el arca de la alianza, foco sagrado de la confederacion de las doce tribus de Israel, y que de esta manera declarase a Sión centro del culto esta hazaña se conservó viva en la memoria (cf Sal 132 y el «excursus» sobre este salmo) Entonces fue cuando Yahvé «escogió a Sión» y puso allí el lugar de su presencia (Sal 78,68ss) Y entonces también se fundó la dinastía de los poderosos dirigentes del culto La profecía de Natán (2 Sam 7) es considerada como el fundamento histórico de la monarquia (cf Sal 89,4ss, 132,11ss y el «excursus» sobre el Sal 132)

Si hacemos caso omiso de esta referencia a la historia del culto de Jerusalén y a la monarquía, entonces harán irrupción en los salmos aqui mismo las categorías de explicación mítica e ideologica, tomadas del ambiente del cercano oriente antiguo En los salmos hemos de ver claramente que los fundamentos del culto y la monarquía residen en el tiempo de David Pero la proclamacion y actualización cultuales de esas tradiciones básicas procedentes del tiempo de David son un problema por sí mismas Tendremos que preguntarnos siempre cuándo y cómo se representaron y actualizaron esas tradiciones (sobre esta cuestion, cf tambien el «excursus» acerca del Sal 132)

Juntamente con las tradiciones acerca de David fundador del culto y de David padre de una dinastia, hemos de estudiar ahora las tradiciones que describen a David como poeta y cantor En efecto, estas tradiciones aparecen en los titulos de los salmos (cf § 4, n.º 2) Sin duda alguna, la noticia de que David escribio salmos y los canto se basa en un hecho historico Pero los tradentes y compiladores hicieron un uso bastante generoso de la observación «salmo de David» Vieron, evidentemente, que el hecho historico de que David hubiera escrito salmos no quedaba

realzado adecuadamente, y por este motivo proporcionaron a casi todos los cánticos de oración de un individuo, cánticos históricamente imprecisos, el título de לדוד. En algunas ocasiones se añadieron incluso indicaciones precisas de situaciones de la vida de David. Estas adiciones secundarias nos permiten reconocer el esfuerzo de los tradentes y compiladores por consolidar la referencia histórica de los salmos, anclándolos en el tiempo de David. Las situaciones indicadas en los títulos son históricamente insostenibles; pero revelan un interés, una tendencia, que deben ser tenidos en cuenta con mucho empeño. Los tradentes y compiladores querían que el salmo al que se facilitaba un título y la referencia a una situación, se entendiera como relacionado con los sucesos indicados de la vida de David. Podemos denominar a esto «el más antiguo comentario». Hemos de pensar, en todo caso, que el Sal 18 es un «verdadero salmo de David», aunque también en él debamos dejar margen para ulteriores desarrollos, según se ve por la historia de las tradiciones.

5. Se ha subrayado una y otra vez el hecho de que considerable número de salmos del antiguo testamento pertenezcan al tiempo histórico de la monarquía de Israel. Y con razón. En primer lugar, hay que pensar —claro está— en la historia del reino de Judá. Ha quedado superado definitivamente aquel período de investigaciones que señalaba el origen de los «salmos del rey» en el período de los macabeos. Actualmente no se duda ya de que los Sal 2; 20; 21; 45; 72; 89; 101 y 110 pertenecen a la época histórica del tiempo de los reyes. Pero las raíces profundas que estos salmos tienen en el culto de Jerusalén (cf. § 6, 3) apenas permiten una datación más precisa. Lo único que podemos indicar es que Sal 110 tuvo su origen en los tiempos más remotos de la monarquía, y que el Sal 89 se originó en sus tiempos más tardíos. Al tiempo de los reyes, en su sentido más amplio, pertenecen también aquellos salmos que (por ejemplo, en una oración de intercesión) aluden al soberano (cf. por ejemplo, Sal 28; 84 y otros). Podemos afirmar en general que también los «cánticos de Sión» datan del tiempo de los reyes; especialmente en aquellos casos en que las más antiguas tradiciones (preisraelitas) glorifican la ciudad de Dios (cf. Sal 46; 48; 76 y el «excursus» sobre el Sal 46).

Sigue habiendo dificultades en torno a la comprensión histórica del Sal 50. Puede pensarse quizás en los tiempos de Josías (cf. el comentario sobre el salmo).

Por lo demás, sólo pueden hallarse unas cuantas claves para la datación; no obstante, la mención de Asiria en Sal 83,9 pudiera ser una pista.

Con más frecuencia puede afirmarse como probable que la mayoría de los «cánticos de oración de individuos» y los «cánticos de alabanza» son anteriores al destierro.

6. La destrucción de Jerusalén y el gobierno de los judaítas en el destierro son un episodio histórico reflejado también en los salmos. Los «cánticos de oración de la comunidad» se refieren en la mayoría de los casos a este suceso desolador. El Sal 60 podría tener presente escenas del año 587 a.C. También los Sal 44; 74 y 79 se entienden muy bien, cuando los relacionamos con el destierro. En tiempos del destierro y en tiempos inmediatamente siguientes a él, grandes fiestas de lamentación habrían presentado constantemente ante Yahvé la destrucción de Jerusalén (cf. Zac 7,3). No se podían borrar los recuerdos de aquel horrible suceso.

El Sal 137 se refiere a la «cautividad babilónica». La dispersión de los judíos es desde entonces un tema importante que nos permite reconocer el marco de un salmo: el marco en tiempos del destierro o con posterioridad a él (cf., por ejemplo, Sal 87). Pero también se escucha en algunos salmos el cambio de la suerte gracias al regreso a la patria. Y este dato es pista importante para la datación (cf. principalmente los Sal 85 y 126).

Ahora bien, hay que investigar caso por caso la cercanía en que se hallan los salmos en cuestión con respecto a los acontecimientos mencionados y hasta qué punto influyó en ellos, por ejemplo, el mensaje del Deuteroisaías (cf., por ejemplo, el comentario de los Sal 96 y 98).

7. Por lo demás, no siempre resulta fácil reconocer qué salmos corresponden al período tardío del destierro o al período posterior a él. Podemos señalar tres puntos de vista que pueden ser de gran ayuda para la datación: a) La poesía sapiencial se impone de manera más vigorosa y con sus temas de gran divagación y de extensa reflexión y con sus formas aforísticas que hallan acogida en la poesía sálmica, influye en algunos salmos (cf. § 6, 9). Claro que no vamos a pretender aquí que los poderes creativos de la חכמה (sabiduría) son en general posteriores al destierro. Nos referimos sencillamente a la sorprendente influencia de los factores de contenido y de forma sobre los tipos de salmos. b) Una piedad muy desarrollada de la תורה es la señal distintiva de la poesía tardía (cf. el comentario del Sal 119). c) Los aramaísmos muestran que un salmo es «posterior al destierro» (cf. Sal 116 y 124).

Desde luego, estos tres puntos de vista no son de aplicación mecánica. Más aún, el tema de la תורה no es incondicionalmente tardío. Y los aramaísmos pueden ser también muy antiguos. Lo único que deseamos es señalar el sorprendente predominio de estos temas y elementos en los casos a que nos referimos. Sobre

el § 7, cf. G. Sauer, *Erwägungen zum Alter der Psalmdichtung in Israel*: ThZ 22 (1966) 81-95.

§ 8. *Sobre el origen y la historia de las tradiciones de los salmos*

1. En el § 4, 2 y en el § 7, 4 señalamos que לדוד («de David») no es una referencia fiable al autor del salmo. Este juicio crítico se aplica también a aquellos salmos que, según la información contenida en el título, deben atribuirse a Salomón, Moisés, Asaf, los corahítas, Hemás o Etán. Originariamente toda la poesía sálmica se trasmitió de manera anónima. Pudiera ser que sólo los salmos compuestos personalmente por David llevaran la observación correspondiente. En todo caso, no podemos determinar que los nombres mencionados en los salmos sean auténticamente nombres de autores. Este hecho suscita la cuestión sobre quiénes fueron los compositores de los salmos. Durante algún tiempo, hubo dos opiniones en vivo contraste. Un grupo afirmaba que el Salterio era un libro exclusivamente sacerdotal y cultual; otros creían que era una colección de «poemas privados». Hoy podríamos considerar estas alternativas como anticuadas; cf. S. Mowinckel, *Offersang og Sangoffer*, 353s. Debiéramos partir del supuesto de que la gran mayoría de los salmos fueron obra de sacerdotes y de cantores del templo, que preparaban las liturgias y los formularios. En el caso de los cánticos de oración y de los cánticos de acción de gracias de los individuos, habremos de suponer que los sacerdotes y los cantores del templo se inspiraban para escribir los salmos en lo que les contaban los que se habían hallado en situación desgraciada y habían salido de ella.

Pero, en el proceso de escribir los salmos, hacían uso generalmente de fórmulas convencionales. Tan sólo de esta manera podemos explicar que Sal 42-43 se nos hayan trasmitido con sus referencias peculiares. En todo caso, los sacerdotes y los cantores del templo eran los órganos de trasmisión. Ellos no sólo recopilaban las descripciones de situaciones de desgracia y las primeras expresiones de agradecimiento, sino que además ejercían un papel director en la recitación de liturgias y formularios, cuando un individuo —según las diversas vicisitudes de su suerte (cf. § 6, 2 II)— presentaba la תפלה y la תודה. Debemos suponer que los orantes cantaban y recitaban aquellos salmos que se hallaban disponibles en el santuario como liturgias y formularios, y que tales textos eran familiares para los sacerdotes y los cantores

del templo (como los himnos de un himnario). Debemos tener en cuenta, además, lo que ha llegado a saberse gracias a las estelas halladas en Asia menor. Un israelita que se había visto libre de su desgracia hacía que el relato de su situación desgraciada y su acción de gracias se tradujera, por ministerio de los sacerdotes y los cantores del templo, en un cántico de oración, y hacía que se dejara constancia de todo ello en una estela o en un rollo. Lo que sigue podría ser una referencia a este hecho de dejar constancia escrita:

> «Dije entonces: Heme aquí, que vengo;
> en el rollo del libro se ha escrito de mí» (Sal 40,8).

Pero el contexto, en el Sal 40, nos invita a hacer diferenciación. Mientras que, según el antiguo ritual, las liturgias y formularios pronunciados (recitados melódicamente) por poder por el sacerdote o el cantor del templo, eran recitados en el sacrificio, la dedicación de un salmo al *deus praesens* y a la comunidad reunida tiene abiertamente el carácter de una declaración formulada por quien hace la ofrenda, declaración que era presentada en fórmulas de ofertorio como la del Sal 19,14. Los «registros» recogidos por los sacerdotes y los cantores del templo —en otras palabras, los relatos que servían de base para formular los cánticos de oración y los cánticos de acción de gracias, según las normas poéticas y las variaciones tradicionales de las fórmulas, que resultaban familiares para el personal dedicado al culto— pasarían a engrosar los archivos del templo. Esta explicación del origen de los cánticos de oración y de los cánticos de acción de gracias de un individuo ocupa claramente un lugar intermedio entre los extremos de la hipótesis de un ritual y la hipótesis de una «composición privada». Los rituales, tal como los conocemos especialmente por los cultos babilónicos, eran modelos rígidos, esquemáticos, y carecían de la vida, el sufrimiento y la experiencia de que están impregnados los cánticos de oración y los cánticos de acción de gracias del antiguo testamento, y no tenían tampoco participación en la historia. Por otro lado, las «composiciones privadas» serían creaciones excepcionales que se proyectarían sólo por anacronismo sobre el Israel antiguo y su culto. Con esta última explicación se entiende de manera totalmente errónea la situación cultural del mundo antiguo. Leer, escribir y componer eran, ni más ni menos, privilegio de los sacerdotes y los cantores del templo, que estaba en consonancia con el privilegio de los «escribas» (ספרים), es decir, de los funcionarios y secre-

tarios de la corte del rey. Puesto que, según todo lo que sabemos acerca del origen, la historia y la tradición de la sabiduría en Israel, los «escribas» eran también los custodios y trasmisores de la «sabiduría» (חכמה), es obvio explicar la influencia sapiencial en la composición sálmica por la «correspondencia» cada vez mayor que había entre las tradiciones, dones y capacidades que se cultivaban en el templo de Jerusalén y en el ámbito de la Corte real.

Una vez llegados a este punto, convendrá resumir brevemente lo que se nos dice en el antiguo testamento acerca de la actividad de los sacerdotes (y de los cantores del templo) a la que hemos aludido. La secuencia más interesante se halla en Dt 31,19.22. En él se expresan las tres actividades del sacerdote en los siguientes conceptos: כתב את־השירה («escribir el cántico»), למד («enseñar[lo]») y שים בפי (poner[lo] en [su] boca»). A propósito del deseo de que un cántico de oración que describe una desgracia, se ponga por escrito, cf. Job 19,23s. Con respecto a los actos salvadores realizados por Yahvé, leemos en Sal 102,19: תכתב זאת לדור אחרון («escríbase esto para una generación futura»). Sobre el oficio de los cantores en el ámbito del santuario: 1 Crón 9,33; 15,16ss; 2 Crón 20,21ss; 23,13; 29,25ss; Neh 12,28ss. Claro que los pasajes citados llevan la impronta de una perspectiva histórica. Pero podremos suponer que los cantores del templo, en los tiempos anteriores al destierro, cooperaban con los sacerdotes y realizaban las tareas que se indican en Dt 31,19.22.

En lo que respecta también a la historia de la formación de los demás grupos de salmos («géneros» o *Gattungen*), creemos que el proceso fue análogo al que suponemos para los cánticos de oración y los cánticos de acción de gracias. En el grupo de los cánticos de Sión, los Sal 84 y 122 nos dan ocasión de conocer los rasgos de un relato de peregrinación recogido por el personal dedicado al culto, mientras que los Sal 46; 48 y 76 pudieron ser compuestos a partir de ahí por sacerdotes. Esto explicará seguramente el rigor con que los tres últimos salmos mencionados se atienen a la forma (cf. § 6, 4).

Los salmos destinados a toda la comunidad de culto se originaron exclusivamente en el círculo de los sacerdotes y los cantores del templo. A este grupo pertenecen los cánticos de alabanza y los cánticos de oración de la comunidad. Es difícil creer que estos «géneros» se compusieran fuera del ámbito del santuario. Los «salmos históricos» son también obra característica de origen sacerdotal. Podríamos pensar en el género «sermón levítico»

(cf. el comentario del Sal 78), que constituye el fundamento de esta poesía cultual.

En la historia de los orígenes de los salmos aparece un problema especial en lo que respecta a los «salmos del rey». ¿Quién es el autor de estos salmos? En los Sal 2 y 10 el rey mismo es quien habla. ¿Es también él el compositor? No puede desecharse tal posibilidad; pero podríamos pensar también en una persona especialmente dotada, entre los dirigentes del culto, que compusiera para el rey el cántico. El Sal 45 es el cántico de alabanza de un cantor proféticamente inspirado, del entorno del monarca. Pero ¿cómo deben interpretarse los Sal 110 y 132? En estos dos casos no se trata de un ritual compacto sino de un recital de determinados mensajes de una fiesta, de descripciones de situaciones, y de episodios de un solemne trascurso de acontecimientos. ¿Quién compuso esos poemas? ¿intentó un profeta de culto retener más que nada sus propias inspiraciones (cf. Sal 110), o un cantor carismático dejó constancia de partes del ritual, especialmente de los oráculos básicos? Esta misma cuestión se podría plantear a propósito de los Sal 50; 81 y 95, que son de índole diferente. En estos salmos tenemos ante todo mensajes proféticos que fueron anunciados en una fiesta de la comunidad congregada para el culto. Observamos el marco de una secuencia cultual. Pero el tema principal es el mensaje profético. ¿El profeta mismo dejó constancia del mensaje? ¿fijaron el acontecimiento los discípulos del profeta?

¿Por qué se conservaron y trasmitieron las «liturgias de la puerta»? (Sal 15; 24). El interés por el ritual es insignificante dentro del Salterio. ¿Era la תורה lo que se pretendía trasmitir?

Subrayemos de nuevo que lo único que podemos hacer aquí es tratar de arrojar luz sobre acontecimientos que quedan en la oscuridad de un pasado lejano. Finalmente, debemos insistir en que los comentarios que se ofrecen en esta sección representan en parte un nuevo enfoque en comparación con el enfoque que se ofrecía en ediciones anteriores de la presente obra.

2. La historia de las tradiciones de los salmos del antiguo testamento difícilmente podremos imaginárnosla en todo lo que tiene de movida y variada. Teniendo en cuenta la abundancia del material sálmico con que nos encontramos, habrá que hacer desde muy pronto una selección estricta. Muchos salmos debieron utilizarse constantemente como fórmulas. Algunos de ellos pertenecían seguramente a un tesoro de salmos que se memo-

rizaban y eran conocidos en todas partes. Algunas formulaciones y expresiones se grababan de manera indeleble. Con el trascurso del tiempo los poemas fueron almacenándose en los archivos del templo. Se clasificaron y reunieron los manuscritos. En época ya muy temprana debieron formarse ya pequeñas colecciones parciales. Las observaciones para la clasificación y archivo, al estilo de las que conocemos en relación con la poesía cultual acádica, debieron ser muy útiles cuando se emprendió la primera estructuración. No somos ya capaces de desenmarañar todo este proceso de recopilar y configurar los diversos «rollos de cánticos».

Pero vale la pena investigar hasta qué punto los sacerdotes que efectuaban la trasmisión y recopilación, influían en los materiales de la tradición que estaban a su cargo. Dos ejemplos pueden ilustrar el problema. El Sal 68 es probablemente el único salmo que procede del ámbito del culto israelita septentrional (cf. el comentario sobre Sal 68). Si todas las apariencias no engañan, este salmo tiene su «Sitz im Leben» en la historia incipiente de Israel en el monte Tabor; cf. también H.-J. Kraus, *Die Kulttraditionen des Berges Tabor*, en *Festschrift für W. Freytag. BASILEIA* (1959) 177-184; Id., *Gottesdienst in Israel* (^{2}1962) 194s. Pero, como se ve por Sal 68,30, ese cántico antiguo fue recogido y ampliado en Jerusalén. Para decirlo con otras palabras, un poema del Israel septentrional fue recogido y refundido más tarde. Algo parecido puede observarse con respecto al Sal 107. En él tenemos una liturgia para una fiesta de acción de gracias, que con probabilidad fue originalmente una introducción litúrgica a diversas תודות. En época más tardía (con posterioridad al destierro), el salmo fue refundido y aplicado a la acción de gracias de los desterrados que regresaban a la patria (Sal 107,3.33-43). Por estos dos ejemplos podemos ver que se realizaban adaptaciones, ampliaciones y actualizaciones. Los títulos de los salmos son una continuación de estas tendencias, que —pasado ya algún tiempo— no pudieron aplicarse ya al texto recibido sino únicamente a su introducción. Las colecciones parciales y pequeños rollos de cánticos, que se fueron formando gradualmente, y a los que nos hemos referido anteriormente, fueron fundiéndose en un canon, probablemente hacia el año 300 a.C., pero sin que podamos explicar con más detalles la formación de dicho canon (cf. *supra*, § 3, 3). Por tanto, el Salterio contiene poesías de casi un milenio (cf. *supra*, § 7, 2). El centro de esta historia de origen, trasmisión y recopilación fue el templo de Jerusalén.

§ 9. *Sobre la teología de los salmos*

1. Si nos acercamos a los salmos del antiguo testamento con la pregunta acerca de dónde hay que buscar y hallar al Dios de Israel a quien glorifican los himnos y cánticos de acción de gracias, a quien invocan las lamentaciones, y a quien se dirigen todos los cánticos y poemas, entonces la respuesta unánime, libre de toda duda, y expresada constantemente, es: Yahvé Sebaot está presente en el santuario de Jerusalén. Sión es el lugar de la presencia de Dios. Varía el nombre del lugar de la presencia divina (*deus praesens*). Además del nombre de «Jerusalén» (Sal 122,2ss; 128,5; 137,5; 147,2) y de la denominación, más frecuente, de «Sión» (Sal 2,6; 9,12; 15,7; 20,3; 48,3ss; 50,2; 74,2; 76,3; 99,2 y *passim*), se puede hacer mención también del «monte santo» (Sal 2,6; 48,2; 87,1; 99,9), del «templo (santo)» (היכל, Sal 5,8; 11,4; 27,4; 48,10; 65,5; 138,2 y *passim*) o de la «casa (de Yahvé)» (בית יהוה, Sal 5,8; 23,6; 26,8; 27,4; 36,9; 52,10; 65,5; 69,10 y *passim*). Jerusalén se considera el «santuario central» de Israel, adonde peregrinan las tribus (Sal 122,4). Allí «mora» o «tiene su trono» Yahvé Sebaot (Sal 9,12; 74,2). Es verdad que todos los países están henchidos de su gloriosa presencia (Sal 8,2), pero el que quiere encontrarse con el Dios de Israel, se vuelve únicamente hacia Sión. Tan sólo del lugar de la presencia de Yahvé puede esperarse ayuda y salvación (Sal 14,7). En consecuencia, los miembros del pueblo de Dios —en el antiguo testamento— se ponen en camino todos los años para acudir al santuario a celebrar las grandes fiestas (Sal 122,1). El que tiene que quedarse lejos, se acuerda con nostalgia de los días de la peregrinación (Sal 42,5). La exclamación בית יהוה נלך (Sal 122,1) es el comienzo de toda alegría y de toda salvación. El anhelo por llegar al lugar de la presencia de Dios impulsa a los peregrinos (Sal 84,3). Aceptan de buena gana las molestias del viaje y van acercándose cada vez con mayor energía al maravilloso lugar de destino (Sal 84,7s). El momento en que llegan a las puertas de la ciudad santa les proporciona la máxima satisfacción y dicha (Sal 122,2; 84,3), porque ahora los peregrinos están cerca de Yahvé, en compañía de una comunidad jubilosa. Lo que buscan aquellas personas, sumidas en oración, no es la santidad inmanente o la saturación mágica de lo numinoso. Sino que se encuentran con la persona majestuosa de Yahvé. El misterio de la ciudad de Dios es el acontecimiento maravilloso: «Yahvé está en medio de ella» (Sal 46,6). Por eso Sión es «fuente de vida» (Sal 36,9). El «Dios vivo» (אל־חי, Sal 84,3) concede gracio-

mente la felicidad de un «mundo nuevo» (Sal 84,11) que trasciende el tiempo y el espacio. El santuario brilla con resplandor eterno. En él reina la paz (שלום) en el pleno sentido de la palabra (Sal 122,8). Bajo «la sombra de las alas de Yahvé», bajo las alas extendidas de los querubines, se disfruta de inviolable protección y cobijo.

El milagro de la presencia de Dios en Sión se visualiza ostensiblemente todos los años, ante la comunidad reunida para la fiesta, mediante la celebración de un acto sagrado al comienzo de la festividad. El arca santa, trono del Dios invisiblemente presente y santuario central del antiguo Israel, es llevada al templo en procesión litúrgica (Sal 24B y 132). Esta ceremonia no es (como muchos especialistas piensan) la «entronización de Yahvé», sino un acto de culto que —en consonancia con la leyenda de la fundación del culto en 2 Sam 6— proclama como *verbum visibile* ante la comunidad en fiesta la «elección de Jerusalén»: Sal 132,13s. Sobre el trono de Dios está presente el מלך הכבוד, Yahvé Sebaot, cuando el arca entre por las puertas del santuario (Sal 24,7-10). Se hace conmemoración de los acontecimientos históricos: David fue quien liberó el arca de su «alojamiento provisional» en Quiriat-Yearim (Sal 132,6) y la condujo a Jerusalén. Se escuchan recuerdos del antiguo gran santuario central de la época predavídica, de Siló, cuando se pronuncia el nombre cultual de Yahvé Sebaot (יהוה צבאות). Y, así, la entrada procesional del arca recuerda el acontecimiento fundamental, hace presente la leyenda cultual de Jerusalén vinculada con el santuario central del arca. En aquel tiempo Yahvé «eligió» a Sión como «morada» suya (מושב, Sal 132,13) y su «lugar de reposo» (מנוחה, Sal 132,14). Este acontecimiento básico es el fundamento y el centro del culto actual.

Acompañando al arca, la comunidad de culto penetra en el santuario. El júbilo y la acción de gracias son la tónica de este acto solemne (Sal 95,2; 100,4). Se hace la entrada a través de las «puertas de la justicia» (שערי־צדק, Sal 118,19). Y en ese momento se lanza la pregunta: «¿Quién subirá al monte de Yahvé, y quién podrá estar en su recinto santo?» (Sal 24,3; 15,1). Yahvé es un Dios de derecho y justicia. El culto divino, en el antiguo testamento, no es una renovación de la vida, una renovación obrada por la naturaleza y las fuerzas mágicas, no es una adquisición de poder lograda mediante una representación dramática. Sino un encuentro con el Señor de toda vida. El participante en el culto no entra en una esfera de éxtasis y embriagamiento. Sino que se le pregunta acerca de su comportamiento cotidiano,

acerca de su obediencia a las instrucciones de Yahvé. A cada persona se le exige una «declaración de lealtad a la voluntad de Yahvé» (G. von Rad, *TeolAT* I [[6]1987] 463). Se le recordarán una serie de mandamientos (Sal 15,2ss; 24,4ss). Le presentarán —como espejo para la confesión— los preceptos de la תורה. Tan sólo «el que obre la justicia» (פעל־צדק, Sal 15,2) podrá entrar por «las puertas de la justicia» (שערי־צדק, Sal 118,19). El gozo y alegría de fiesta de quienes entran pueden quedar bruscamente interrumpidos por el mensaje de un profeta que, con voz amonestadora, advierta a la comunidad de culto que no endurezca otra vez sus corazones, sino que viva una vida de obediencia a Yahvé (Sal 95,8ss). Quien entre en el lugar de la presencia de Yahvé, se encontrará ante el Señor de toda vida.

En el recinto del santuario, el peregrino se halla rodeado por la indescriptible gloria de Sión, que se celebra con himnos y poemas. «Como lo alto del cielo» (Sal 78,69) está construido el lugar santo. Como «corona de belleza» (Sal 50,2), el santuario es «la delicia de todo el mundo» (Sal 48,3). Ríos maravillosos llenan a la ciudad de Dios de vida y gozo (Sal 46,5). Está edificada con inquebrantable solidez (Sal 48,4.14). Ni las catástrofes naturales (Sal 46,3ss) ni los ataques de los pueblos (Sal 46,7ss; 48,5ss; 76,4ss) podrán tocar siquiera a la ciudad santa. «Yahvé está en medio de ella» (Sal 46,6). ¡Ese es el secreto y la maravilla! Tradiciones de culto preisraelita fueron recogidas por los cantores para glorificar la magnificencia supraterrena y la solidez inquebrantable de Sión.

2. La alabanza y la glorificación se encaminan siempre, en último término, a Yahvé. En Sión la comunidad en fiesta rinde homenaje al *deus praesens*. A él, que es el Dios altísimo, el Rey, el Creador y Juez del universo, se le tributa honor y gloria. Pero, antes de que estudiemos los más importantes predicados y nombres divinos, hemos de hacernos la siguiente pregunta: ¿cómo manifiesta Yahvé su presencia en Sión? Muchos salmos explican que «él aparece», «resplandece» en su esplendor y gloria (cf. Sal 50,2; 97,3ss; 18,10ss). Se da testimonio de la teofanía de Yahvé. Se describe majestuosamente el fenómeno del fuego devorador que anuncia la manifestación de Dios. El rayo y el trueno acompañan a la radiante aparición de Dios. Su «rostro» (פנים) resplandece. La comunidad, en adoración, ora así: «¡Resplandece!» (Sal 80,2; 94,1). Suplica ardientemente: «¡Haz que brille tu rostro!» (Sal 80,4). Y hasta el individuo en oración exclama: «¡Alzate!», «¡Despierta!» (Sal 7,7; 9,20; 10,12; 17,13; 35,23; 44,24; 57,9

y *passim*) y aguarda así la poderosa automanifestación del Dios de Israel.

Se ha suscitado una y otra vez la siguiente pregunta: ¿cómo debemos interpretar esas descripciones de teofanías en los salmos? ¿*hubo algún tiempo en* que, *mediante manipulaciones* teatrales, se representaron de manera dramática y visible en el culto los fenómenos de la manifestación de Dios? Semejantes actos estarían en contradicción con la fe del antiguo testamento, porque esa fe insiste sin cesar en el carácter invisible de Yahvé, a quien no se puede representar por medio de imágenes y, rechaza enérgicamente que el hombre sea capaz de forzar la manifestación de Dios. Así que lo obvio es pensar en proclamaciones y anuncios carismáticos de los profetas que actuaban en el culto divino, y que se basan en la insondable coincidencia de la tradición y la visión. Los elementos de la tradición son los viejos relatos israelitas de la teofanía del Sinaí y las concepciones —tomadas del entorno cananeo— de la manifestación de Dios en medio de la tormenta (cf. el comentario del Sal 29). Pero la actualidad de la experiencia de revelación se comunica en la visión (cf. Is 6). El elemento del culto que se corresponde con la libertad de Yahvé es el carisma. Una comunidad que debe suplicar para que se manifieste Yahvé (Sal 80,2; 94,1), no controla la teofanía. El hecho de que Yahvé se aparezca y se vuelva hacia el pueblo llega a conocerse mediante la proclamación carismática. Las fórmulas cultuales יהוה בהיכל קדשו (Sal 11,4) o יהוה בהיכל קדשו הס מפניו כל־הארץ (Hab 2,20) deben explicarse probablemente como los anuncios determinantes de la aparición y la presencia de Yahvé. Se exhorta a la comunidad de culto a que se postre en adoración y obediencia ante el *deus praesens* (Sal 29,2). No se trata de una sugestión de masas, dramáticamente escenificada, sino de una proclamación profética. A consecuencia de ella, también el individuo —miembro de la comunidad en adoración— que ha orado suplicando la aparición de Yahvé con su poder y que pide su intervención en una desgracia personal, puede experimentar seguridad por medio de una visión. Pero, básicamente, la teofanía y la profecía guardan una relación muy íntima. Yahvé no es un *numen* que calla, no es un fenómeno que hace eclosión por las fuerzas de la naturaleza, ni que quede tampoco a disposición de quien lo manipule religiosamente. Yahvé viene y no guarda silencio (Sal 50,3). Su manifestación es esencialmente anuncio de un mensaje. La teofanía es el sonido de la «voz de Yahvé» (קול־יהוה, Sal 29,3s). Yahvé «habla» (דבר) y «clama» (קרא): Sal 50,1. Yahvé manifiesta su presencia haciendo

aparición para trasmitir su palabra. Hay que hablar a Israel. El profeta recoge el mensaje de Dios y clama: שמעה עמי ואדברה (Sal 50,7ss; 81,9ss). Así es como se revela el Dios de Israel en Jerusalén.

Ante el *deus praesens* la comunidad que celebra la fiesta se prosterna. La *proskýnesis* ante la presencia de Dios es el punto culminante de la procesión que entra en el lugar santo (Sal 95,6; 96,9; 99,5.9; 132,7; 138,2). Probablemente en este instante del acto cultual de homenaje se cantaban los himnos. Estalla la alabanza de Dios. La glorificación no conoce límites. También los poderes celestiales se unen a la alabanza de Yahvé (Sal 29,1; 103,20s; 149,1ss). Todas las criaturas, la creación entera interviene (Sal 96; 98). En este acto de homenaje se ofrecían probablemente sacrificios, aunque por Sal 50,8ss nos enteramos de que la profecía era muy severa en lo que respecta a la ofrenda de sacrificios. Tan sólo los sacrificios que manifiestan acción de gracias y adoración pueden presentarse ante Yahvé (cf. el comentario del Sal 50,8ss); los sacrificios no son medio para influir en Dios.

Los himnos engrandecen al Dios de Israel como Dios altísimo, Rey, Creador y Juez del universo. Los predicados y epítetos aplicados a Yahvé en la doxología son de origen preisraelita (cf. § 10,1); fueron trasferidos al Dios de Israel. Estos predicados y títulos proclaman la grandeza majestuosa y la plenitud de poder universal. Yahvé es עליון (אל), «Dios Altísimo». Tiene su trono por encima de todos los dioses (Sal 97,9). Los poderes han quedado desposeídos de su fuerza. Perdieron toda su potestad. Únicamente Yahvé es עליון על־כל־הארץ, «Altísimo sobre toda la tierra» (Sal 83,19; 97,9). Desde los cielos resuena su voz (Sal 18,14). Vemos por Sal 47,3 y 97 que el epíteto מלך («rey») corresponde al nombre de deidad אל עליון. Como עליון, Yahvé es מלך גדול על־כל־הארץ (Sal 47,3). En su כבוד, este «gran rey sobre toda la tierra» está sentado en su trono en Sión (Sal 24,7ss; 48,3; 99,2). Su trono está firmemente asentado desde toda la eternidad (Sal 93,2). Por eso, el Dios de Israel no necesita una entronización periódica ni una renovación de poder, como la necesitan las divinidades del entorno del cercano oriente antiguo, esas divinidades que mueren y resucitan. La comunidad, en adoración, le presta homenaje con aquella exclamación: יהוה מלך = «Yahvé es Rey» (Sal 93,1; 96,10; 97,1; 99,1), y reconoce el poder universal del Dios-Rey, cuyo esplendor llena el universo entero. Pero el que es Dios Altísimo y Rey es, al mismo tiempo, el Creador: Sal 24,1; 93,1; 95,3ss; 96,5.10. El ha vencido a los poderes del caos (Sal 74,13ss; 89,10ss), dio estabilidad a la tierra

(Sal 93,1; 96,10) y llenó a toda la creación de un orden y de unas leyes maravillosas (Sal 104). También la esfera celestial y las constelaciones son obra de sus manos (Sal 8; 19A). El acto de la creación es la base del dominio de Dios sobre el universo (Sal 24,1s; 47,3ss; 97,9). Toda la tierra está llena de la «gloria» (כבוד) del Rey y Creador (Sal 8,1; Is 6,3). Los pueblos están sometidos a él (Sal 47,4.9; 99,2).

Finalmente, el Rey y Creador es también Juez (Sal 96,10s; 99,6). Tiene su trono בעדת־אל (Sal 82,1) en las alturas celestiales por encima de todos los pueblos (Sal 7,8) y «juzga» a las naciones (Sal 7,9; 9,9; 96,10).

En todas estas perfecciones de poder, tan claramente expresada por los predicados, la comunidad en adoración glorifica en su culto de homenaje al Dios de Israel que tiene su trono en Sión.

En vista de los hechos teológicos aquí presentados, se plantea la difícil cuestión acerca de las relaciones entre la revelación y el culto. Hay dos opiniones que se oponen diametralmente la una a la otra. En su ensayo «Kultus und Offenbarung» (*Festschrift für S. Mowinckel* [1955]), R. Gyllenberg escribe: «El culto significa que Dios y el mundo se encuentran; el Dios que ordinariamente está distante y es inaccesible, se acerca y hace que su faz resplandezca sobre la comunidad reunida, el *deus absconditus* se convierte en el *deus revelatus*. Y, así, el culto es el marco en que se experimenta a Dios, se encuentra a Dios y Dios se comunica a sí mismo...» (76). Si aquí vemos que a la revelación se la integra casi por completo en el culto, G. von Rad dice por el contrario que los salmos son esencialmente «la respuesta de Israel» (*TeolAT* I, 436ss). Ambas interpretaciones suscitan dudas. Gyllenberg toma excesivamente como punto de partida un fenómeno general de la realización del culto. No tiene en cuenta suficientemente el misterio de la independencia de Yahvé, la cual queda atestiguada por doquier en los salmos.

Ciertamente, debemos tener presente que el culto corre siempre peligro de caer en la trampa de las ceremonias religiosas, de convertirse por sí mismo en ley. La seguridad conduce a la estabilización y presupone datos inviolables. A propósito de este problema, cf. el comentario del Sal 6 («finalidad»). Pero hemos de tener en cuenta también que en el Salterio se expresan muchas súplicas, lamentaciones y preguntas. Porque Yahvé, evidentemente, no está a nuestra disposición ni concede «renovación de vida» en procesos que se repiten periódicamente. El es Señor independiente y soberano. Este hecho debe tenerse muy en cuenta, siempre que se discute el tema «culto y revelación». Por otro lado, es demasiado poco hablar de la «respuesta de Israel», cuando estudiamos los salmos. Muchos salmos atestiguan un acontecimiento de revelación, un acontecimiento inmediatamente presente. Por tanto, habrá que hacer también en este aspecto la debida corrección.

3. En Sión, lugar elegido por la presencia de Yahvé, el rey davídico es, como señor del templo, una figura central de la vida del culto. La profecía de Natán (2 Sam 7) es el fundamento decisivo del ministerio y actuación del rey. Entonces fue cuando Dios, por medio de palabras proféticas, «escogió» e instituyó como rey a David y a su dinastía. Dios hizo un «pacto» con David (cf. Sal 89,4ss; 132,12). Todos los soberanos de la dinastía de David, al cumplir con este acuerdo básico, eran denominados «reyes de Yahvé» (Sal 2,6; 18,51). Con motivo de su entronización y también, probablemente, en una ceremonia de culto repetida anualmente (cf. el comentario del Sal 132), los davídidas eran exaltados por Yahvé mismo (cf. Sal 110,1) y elevados a un puesto singularísimo por medio de una declaración profética del culto. La declaración de Dios era inviolable: «Yo mismo he consagrado a mi rey sobre Sión, mi monte santo» (Sal 2,6). «A la mano derecha de Yahvé» (Sal 110,1), en maravillosa cercanía de Dios, se halla el soberano como משיח, como el inviolable ungido del Dios de Israel (Sal 2,2; 18,51; 20,7; 89,52; 132,10). Sirve a Yahvé en el honroso puesto de עבד, siervo (Sal 89,51). Yahvé guarda este «pacto» con אמונה, con inquebrantable fidelidad (Sal 89,20ss). Y tan sólo en medio de una completa impotencia, en tiempos de decadencia y ruina de la dinastía, se pueden escuchar las quejas y preguntas que se formulan en Sal 89.

Es obvia la posición eminente del rey en el culto de Jerusalén. En su entronización, un davídida es consagrado sacerdote (según el orden de Melquisedec, como vemos por Sal 110,4). Al rey le corresponde la prerrogativa de hacer peticiones espontáneas (Sal 2,8; 21,3.5). El vive en una singularísima esfera de salvación (Sal 21,3.7), que hace que muchos orantes individuales adopten en sus súplicas y cánticos las fórmulas convencionales de las prerrogativas reales (cf. el comentario del Sal 3).

Los «salmos del rey» están henchidos de ideas del cercano oriente antiguo sobre el soberano ideal. En Jerusalén se adoptaron elementos del estilo de la corte y de la ideología real, elementos que se refundieron y adaptaron de manera asombrosa. El misterio de la cercanía que el rey halla ante Dios se expresó en forma de proclamación de adopción (cf. los comentarios de Sal 2,7 y 110,3). Con la palabras autoritativas de un profeta, se declara que el soberano es el «hijo de Dios». Se han eliminado en gran parte los elementos míticos del *hierós gámos* y del nacimiento divino, aunque parecen trasparentarse un poco en el Sal 110. El rey terreno, en su resplandeciente belleza y en el esplendor de su corte, es «reflejo de la gloria de Dios» (Sal 45). El

cántico de alabanza, en la celebración de su boda, llega a llamarle אלהים, un dios (Sal 45,7) y de esta manera traspasa con mucho todos los límites que en otras partes se observan escrupulosamente. El davídida es virrey de Dios —representante del poder real de Yahvé—. Por eso, se le trasfiere el señorío sobre el mundo (cf. el «excursus» sobre Sal 2). Los pueblos y los reyes le están sometidos. Y si los poderes extranjeros se rebelan, Yahvé mismo se hace cargo inmediatamente de la causa del ungido y, por medio del brazo de su virrey, derrota a los enemigos rebeldes (Sal 2,8ss; 110,5). El rey vive bajo el poder protector del nombre divino (שם, Sal 20,7). Yahvé está a su derecha (Sal 110,5) y baja apresuradamente del cielo, cuando su siervo está en apuros (Sal 18,10ss; 20,7). Grande es el poder de salvación que se espera en Israel del rey elegido. El pronuncia sentencias en nombre de Dios (Sal 72,1; 122,5). De su gobierno, los pobres esperan justicia y salvación (Sal 72,4). Y los productos del campo se multiplican maravillosamente (Sal 72,3.6ss; 132,15). Ahora bien, la comunidad, reunida para la fiesta, intercede por su rey (Sal 84,10). Sabe perfectamente que, en la vida, todo depende de la lealtad del soberano (Sal 101) y de que se guarde el pacto concertado con David.

Y, así, el rey elegido, el rey de la estirpe de David, desempeña una función clave en el culto de Jerusalén. Como señor del templo y como el ungido, ejerce función mediadora. El es el instrumento del gobierno y de los juicios de Yahvé, de su ayuda y salvación. Si el soberano se resiste a serlo, entonces se cierra la puerta de la que proceden las bendiciones de Dios. Por eso, la comunidad rodea y apoya al soberano con peticiones y deseos. Aunque los salmos saben muy bien que el rey es humano y puede tener fallos, sin embargo amontonan —casi siempre con palabras proféticas— abundantes expresiones de gloria sobre el ungido de Yahvé. Aun la insignificancia de una nación que se va encogiendo más y más, no impide que los cantores proclamen infatigablemente la soberanía universal y el poder salvador del descendiente de David. La fuente de toda esta glorificación es la promesa que descansa sobre David y su descendencia. Y aunque se pronuncien incomprensibles expresiones de perfección, no hay fundamentalmente exageración alguna, si tenemos en cuenta la idea que el cercano oriente antiguo tenía de un monarca. El gobierno y actividad del soberano se ve en correlación con el gobierno y actividad de Yahvé. Expresiones que nos sorprenden por exaltadas y por su entusiasmo muy alejado de la realidad, son —en último término— referencias carismáticas a una gloria toda-

vía oculta, pero que —en virtud de la promesa de Yahvé— es capaz de hacer eclosión con todo su esplendor (cf. también G. von Rad, *Erwägungen zu den Königspsalmen*: ZAW 58 [1940/1941] 219s). Los reyes de Jerusalén no deben enumerarse simplemente bajo el concepto mítico de «soberanos divinos», sino que son reyes de Yahvé. Fueron elegidos y consagrados en una hora particular de la historia de Israel. La existencia de los reyes está íntimamente ligada con el concepto básico del pacto con David. Su oficio y poder soberano deben entenderse a partir del misterio y el milagro de ser virreyes de Dios.

4. No hace falta decir que en los salmos, que casi sin excepción se originaron en Jerusalén, o fueron transmitidos y recopilados en Jerusalén, predominan las tradiciones e instituciones de Sión. Pero esto no significa que en cualquier época hubieran quedado relegadas al transfondo las antiguas tradiciones israelitas. El Dios presente en Jerusalén lleva el nombre de «Yahvé Sebaot». Este nombre señala retrospectivamente hacia la época anterior a los reyes, a la época en que la asociación de las doce tribus se reunía en Siló (§ 10, 1). El *deus praesens* de Sión es el «Dios de Israel» o el «Dios de Jacob» (Sal 72,18; 106,48; 46,8.12 y *passim*). Sobre todo, el arca con sus tradiciones es la garantía de continuidad con la historia antigua (cf. M. Noth, *Jerusalén y la tradición israelita*, en Id., *Estudios sobre el antiguo testamento* [Salamanca 1985] 145-158). Y, así, en los salmos aparecen constantemente innumerables recuerdos y alusiones a la vida, las instituciones y las tradiciones de la vieja confederación de las doce tribus. Las tradiciones fundamentales de la historia de la salvación son el fundamento del pueblo de Dios congregado en Jerusalén. Constantemente están en labios de todos los «prodigios» y «hazañas» con los que el Dios de Israel se manifestó a su pueblo. Los grandes ciclos de la tradición, «los relatos de los patriarcas», «el éxodo de Egipto», «la conducción a través del desierto», «la revelación en el Sinaí», «el don de la tierra prometida»: todo ello encuentra expresión característica en los salmos. Si consideramos, por ejemplo, los salmos históricos (Sal 78; 105; 106; 136), observaremos que en ellos se refleja una imagen de la historia de la salvación que probablemente tuvo ya desde muy pronto validez canónica y que aparece en su forma más primitiva en Dt 26,5ss (cf. G. von Rad, *TeolAT* I, 437). Muy probablemente, el recital poético y cultual y la «enumeración casi inconexa de los simples hechos de la creación y de la historia de la salvación» (G. von Rad), tal como se observa en el Sal 136, fue la forma

más antigua de actualización cultual autoritativa de la historia original. Los Sal 78 y 106 muestran luego una forma más reciente de presentación poética, en la que el tema teológico de «la gracia de Yahvé y la culpa de Israel» (*Jahwes Huld und Israels Schuld*) es el factor determinante de la historia. La proclamación y la enseñanza de la historia se explicaba a la comunidad reunida para la fiesta.

Si volvemos ahora nuestra atención a los diversos ciclos de la tradición en su forma cultual y poética, nos fijaremos primero en la recepción que se hace en los salmos de los «relatos patriarcales». Tan sólo Sal 105 se ocupa detalladamente del «pacto» que Yahvé hizo con Abrahán. El contenido de este pacto y la seguridad dada bajo juramento al patriarca es la promesa de la tierra (Sal 105,9ss). El salmista relata las experiencias del patriarca que anduvo de un lugar para otro como «forastero» (Sal 105,12), pero que en todas las situaciones era el inviolable «ungido» y «profeta» (Sal 105,15). El salmo acentúa especialmente la fidelidad del Dios de Abrahán al pacto. Dios se acordó de su promesa y dio a Israel la tierra prometida (Sal 105,42). Estos actos de Yahvé se hacen extensivos directamente a Israel, los «hijos de Abrahán» y de Jacob, «el elegido de Yahvé» (Sal 105,6). La comunidad de culto, en Jerusalén, es «el pueblo del Dios de Abrahán» (Sal 47,10). La identificación tradicional, «Israel» = «Jacob», aparece también en los salmos (Sal 14,7; 53,7; 59,14; 85,2; 135,4; 147,19 y *passim*).

El tema del éxodo de Egipto se halla atestiguado en los salmos de manera más destacada todavía que la tradición de los patriarcas. En Sal 105,23 se conserva la conexión entre la prehistoria del tiempo de los patriarcas y las experiencias de los israelitas en Egipto. De los «prodigios en Egipto» (Sal 78,12), especialmente de la muerte de los primogénitos, se habla en Sal 78,43ss; 135,8s; 136,10. En estos acontecimientos Yahvé demostró su poder sobre el gran reino del Faraón y concedió grandiosamente a su pueblo el camino hacia la libertad. Pero el milagro sucedido en el mar de Juncos (mar Rojo) destaca de manera especial en las descripciones. Sal 78,13 y 136,13s hablan de aquel milagro en que «se hendió» el mar. Influyeron las ideas mitológicas de la victoria sobre el caótico mar primordial, especialmente cuando se nos dice en Sal 106,9s que Yahvé increpó al mar de Juncos y éste retrocedió. En el Sal 114 son decisivas las tradiciones de teofanía: el mar «huye» ante la aparición majestuosa de Yahvé. La salida maravillosa de Egipto es considerada como la fundamental muestra de gracia concedida por Dios a Israel. Como

una vid arrancó de Egipto a su pueblo y lo llevó a Canaán (Sal 80,6ss). La tradición según la cual Dios hizo salir a su pueblo es la tradición básica de la elección (Sal 114,1s).

El tema de «la conducción por el desierto» tiene sólido arraigo en los salmos históricos (Sal 78; 105; 106; 136). De manera maravillosa Yahvé condujo a su pueblo a través del desierto (Sal 78,52; 136,16). Dios proporcionó agua en medio de aquel terreno seco (Sal 78,15; 105,41) y alimentó a su pueblo (Sal 78,19). Pero la rebelión y murmuración del pueblo es la expresión de la culpa profundamente arraigada en Israel. La gente no quería confiar en la guía milagrosa de Yahvé. Triunfan la codicia (Sal 78,18; 106,14) y el endurecimiento del corazón (Sal 95,8). Sobre todo en los salmos didácticos, que quieren poner de manifiesto la culpa de Israel, el tema de la «murmuración en el desierto» es elemento importante.

En los salmos históricos se concede un papel notablemente menor al tema de la «revelación y legislación en el Sinaí». Es verdad que en Sal 78,5s se nos recuerda que Yahvé dio entonces instrucciones decisivas; pero esta referencia trata sólo de decirnos: «ellos no guardaron el pacto» (Sal 78,10). El Sal 106 menciona únicamente la gran prevaricación, que (en el Sinaí) se fabricara un becerro de metal fundido (v. 19). Pero hay que conceder especial importancia a los Sal 50 y 81 y también al Sal 68. Los dos primeros nos dan a conocer que los acontecimientos del Sinaí eran actualizados en el culto de una fiesta. Mediante el sacrificio realizado en el culto de Jerusalén se «concertaba el pacto» (Sal 50,5). El Sal 81,10s contiene una reafirmación directa del primer mandamiento. De los Sal 50 y 81 —y también de otros pasajes del antiguo testamento— podemos deducir que existía «una fiesta de renovación del pacto» (cf. A. Alt, *KlSchr* I, 238s; G. von Rad, *El problema morfogenético del hexateuco,* en Id., *Estudios sobre el antiguo testamento,* [Salamanca 1976], 11-80). Pero debemos tener cuidado de no asignar a esta fiesta la posición dominante que le asigna A. Weiser. Cf. a este propósito, el comentario del Sal 50. El Sal 68 nos plantea un problema que nace de circunstancias muy distintas. Si este salmo es asignado originariamente a la tradición cultual del monte Tabor (cf. el comentario del Sal 68), entonces habrá que tener en cuenta la adopción singularísima de la teología de la aparición. Mientras que en Sión la teofanía de Yahvé es parte integrante de la tradición cultual sobre el lugar (Sal 50,2) y se halla en marcada tensión con «la idea de la inhabitación» del templo, la convicción del Sal 68,9.18 es que el Dios de Israel tiene su trono en el

monte Sinaí y «llega» allí y «se aparece» para el culto (cf. el comentario del Sal 68).

Finalmente, fijémonos en la atención que recibe en los salmos el tema del «don de la tierra prometida». El don de la tierra es el cumplimiento del pacto concertado con Abrahán (Sal 105,11). Yahvé expulsó del país a las naciones y entregó a su pueblo un territorio que es una bendición básica de salvación (Sal 44,3; 78,55s; 80,9ss; 105,44). Esa tierra es la נחלה escogida (la «herencia» escogida, Sal 47,5), en la que Israel podrá experimentar y saborear siempre la bondad de Yahvé: esa bondad que da vida y sustenta.

5. La comunidad del culto se congrega ante Yahvé no sólo para alabarle y rendirle jubiloso homenaje, para adorarle y para encontrarse con la manifestación y la palabra del Dios de Israel que proclama las grandes hazañas de Yahvé en el pasado y en el presente. Sino que también, en momentos de gran aflicción, esa comunidad entra en el lugar santo con oraciones y súplicas y vestida de saco y ceniza. Los «cánticos de oración del pueblo» son testimonios de este acto cultual. La aflicción es indeciblemente grande. Yahvé ha «rechazado» a su pueblo (Sal 60,3s). Con ello no sólo se ha hecho problemática en sus mismos fundamentos la historia de la salvación, sino que aun los fundamentos de la tierra han comenzado a temblar (Sal 60,4ss). El Dios de Israel ¿es realmente el señor de la historia? ¿es el creador y rey del universo? La comunidad, sumida en lamentos, mira hacia atrás. Presenta ante Yahvé los grandes acontecimientos y milagros de la elección, la liberación y el don de la tierra (Sal 44,2ss; 80,9ss); le recuerda la ברית (el «pacto» o alianza, Sal 44,18) en que vivían los «siervos de Yahvé» (Sal 79,2). ¿Se ha desvanecido todo ello? Los interludios hímnicos recuerdan que el poder real del Creador triunfó del mar primordial (Sal 74,12-17).

¿Cómo se explica la gran catástrofe? ¿por qué se inflamó la cólera de Yahvé? Estas preguntas irrumpen con primitiva energía. ¿Están soportando los hijos las iniquidades de sus padres? (Sal 79,8). ¿Cómo habrá que entender la conducta de Yahvé? El Sal 44 expresa clarísimamente la convicción: el pueblo de Dios está sufriendo por causa de Yahvé. Por sus lazos con Yahvé, Israel experimenta oprobios y actos de hostilidad. No es impenitencia segura de su propia justicia, sino conocimiento profundo del misterio de «Israel». Así aparece claramente en el Sal 44. La ברית (el «pacto») sitúa todas las preguntas y aflicciones en un nivel más profundo que el de la relación causa y efecto entre

la culpa y el castigo. Está en juego el honor de Dios (Sal 74,18s). Las naciones se han mofado de Yahvé (Sal 79,12). Con aire de desafío, quieren ver si Yahvé va a cumplir su promesa de salvar a Israel (Sal 79,10). Los sufrimientos del pueblo de Dios no son crisis políticas pasajeras; son aflicciones imponderables que surgen como tentación que pone en peligro los fundamentos de la historia de la salvación y del poder universal de Yahvé sobre la historia. Por este motivo, se alzan clamorosas súplicas para que Yahvé salga de su silencio y «se manifieste» (Sal 80,2ss); para que aparte su cólera y «restaure» a Israel (Sal 80,4; 85,5). A este respecto, el tremendo grito pidiendo justicia, lanzado por los que se lamentan y oran, no es «el salvaje estallido de un rencoroso espíritu de venganza». Las crueles palabras del Sal 83,10-19 deben entenderse sobre el trasfondo de la pregunta que lo determina todo: ¿es Yahvé el Señor de la historia? ¿mostrará él su poder en medio de este mundo? ¿hará algo Dios contra la desolación de su pueblo, para que una señal manifieste entre las naciones el dominio de Yahvé sobre la historia? Sería un grave error el querer aplicar como norma crítica al antiguo testamento el docetismo del siglo XIX, que creía haber descubierto las «ideas» del acontecer histórico que rigen el curso del mundo, y luego al mismo tiempo, con ayuda del psicologismo, caracterizar de reprobables moralmente esas malsanas emociones. Hay que observar máxima prudencia. Los cánticos de oración de Israel manifiestan el insondable misterio de que las naciones, que no conocen a Yahvé (Sal 79,6) y que sin embargo le aborrecen (Sal 83,3), se alzan contra el testigo de la voluntad salvadora y soberana de Dios, y quieren destruirlo.

6. Como señalamos ya en el § 6, 3, los cánticos de oración y de acción de gracias de los individuos ocupan el mayor espacio en el Salterio. Pero esos cánticos son sencillamente ininteligibles, si no los contemplamos desde el punto de vista de las tradiciones fundamentales de la historia de la salvación y del culto, y también de la comunidad del antiguo testamento congregada en Jerusalén para el culto. En el Salterio no hay «piedad privada». Los cantores de los salmos de oración y de acción de gracias surgen siempre en el culto de la comunidad de Israel. Las fórmulas y expresiones se desarrollan siempre a partir del mundo del culto. Asimismo, la convicción de ser oídos, el corazón mismo de los cánticos de lamentación y de petición, vive cimentada en la inconmovible realidad de que el Dios de Israel mostró gracia a los padres que se volvieron a él, y les ayudó (Sal 22,5s). En

consecuencia, aun la liberación que experimentan los individuos como miembros que son del pueblo de Dios, no se queda en *«conocimiento privado»*, sino que es un *conocimiento que se comunica* y atestigua ante la gran comunidad (קהל רב, Sal 22,26). La oración y la acción de gracias del individuo quedan abarcadas y envueltas por la realidad de la comunidad.

Los que se lamentan se presentan ante Yahvé denominándose a sí mismos de manera característica. Como en el título תפלה לעני (Sal 102,1), los cantores afligidos de los salmos se denominan frecuentemente a sí mismos עני, ענו, אביון, דל («pobres», cf. § 10, 3). Estos conceptos —contra lo que se supuso durante mucho tiempo— no sirven para designar a un grupo, clase de personas o partido. No, sino que los «pobres» son los que necesitan ayuda, los que se acogen al privilegio de salvación del lugar de culto. Este «privilegio» se halla —como quien dice— implícitamente en *la carta fundacional de Jerusalén*: «Yahvé eligió a Sión, y en ella se refugiarán los pobres de su pueblo» (Is 14,32). Los ענוים tienen legítimo derecho a la ayuda de Yahvé. Con el fin de ayudarles, el Dios de Israel se halla presente en Jerusalén. Por eso, todo el que se denomina a sí mismo עני, reclama para sí «el derecho sagrado de los pobres». Esto explica la piedad de los ענוים esbozada en los salmos. Pero, además de la autodenominación de עני (o de las otras expresiones que también significan «pobre»), aparece el término de צדיק («justo») que se halla más frecuentemente en los cánticos de oración (Sal 7,10; 31,19; 34,18; 55,23 y *passim*). Unicamente el צדיק tiene acceso a Yahvé (cf. Sal 15,1ss); el que es רשע o רע («malvado») no subsistirá ante él (Sal 5,5). Ahora bien, el צדיק es la persona fiel a la comunidad y que vive de conformidad con el pacto. Cuando esta persona se convierte en עני, necesitado, entonces su צדקה se pone en tela de juicio (cf. *infra*); pero de eso se trata precisamente en los cánticos de oración de los individuos: la צדקה del צדיק queda bien asentada y probada de nuevo gracias a la intervención auxiliadora de Yahvé. Entre las autodenominaciones se ha*lla también el término* חסיד *(«piadoso», Sal 30,5; 31,24; 37,88)*, con el que se caracteriza la condición de devoción llena de amor y entrega. Finalmente, existe también el término עבד («siervo», Sal 27,9; 69,18; 86,2; 116,16; 143,2). El que ora y suplica, se denomina a sí mismo «siervo de Dios».

¿Qué sufrimientos, preocupaciones y aflicciones podemos reconocer en los cánticos de oración de los individuos? Podríamos referirnos en primer lugar, con mucha prudencia, a la enfermedad (Sal 6,3; 22,15ss y *passim*), a problemas jurídicos (Sal 7;17 y

passim) y a la culpa (Sal 32; 51). Pero estas aflicciones se hallan relacionadas entre sí de múltiples maneras. El conocimiento siempre presente de una amenaza que pesa sobre uno, hace que la persona enferma se pregunte inmediatamente acerca de la propia culpa. El problema jurídico surge en cuanto entre los que rodean al enfermo hay personas que creen que la razón de ese sufrimiento es un delito concreto y formulan una acusación. Esta relación recíproca, esta complejidad de la desgracia hace que pierdan claridad y nitidez los contornos de la experiencia de la desdicha que se experimenta concretamente. Términos y metáforas de gran amplitud y que sobrepasan al individuo señalan la aflicción. El lenguaje de la oración acuñó ya desde muy pronto expresiones a imágenes fijas, que procedían en parte del entorno del cercano oriente antiguo y que fueron adoptadas por Israel. La persona afligida está rodeada por las fuerzas caóticas del שׁאול (Sheol) que llegan a penetrar en las esferas de la vida. Las aguas y las olas del mundo de los muertos le envuelven (Sal 18,5s). Se hunde en lodo de una zona que está lejos de Dios (Sal 69,3ss; 88,7) y se acerca al mundo de los que murieron. Toda mengua de la vida, toda disminución del vigor vital (נפשׁ) se entiende como un ataque dirigido por el שׁאול. El averno, que está allá en las profundidades, es la fuerza hostil que emerge hasta el ámbito de la vida y devora la נפשׁ. Y ese mundo del averno está también distante del culto e infinitamente separado de Yahvé (Sal 6,6; 88,11). El que queda bajo su conjuro se halla lejos de Yahvé (Sal 10,1). Lo sumo de todos esos horrores es verse abandonado por Dios: ese abandono que se sufre en la esfera de la muerte (Sal 22,2). Observamos sin cesar en los cánticos de oración de los individuos hasta qué punto los elementos convencionales de imagen y concepción adoptados por el individuo en la oración, trascienden todas las condiciones concretas de la desgracia. Los cantores hablan de su aflicción en metáforas típicas que sobrepasan todo lo que es individual. Conocen muy bien la desgracia primordial que significa verse olvidados por Dios y abandonados al שׁאול: esa experiencia que se siente en todas las situaciones de calamidad. El tormento es incalculable, porque ante Yahvé todo sufrimiento se hace muy penoso y amargo. La profundidad del tormento la conoce principalmente aquel que sabe quién es el Santo que está sentado en su trono, muy por encima de los cánticos de alabanza de Israel (Sal 22,4). La «aflicción» (*Anfechtung*) en los salmos no es un fenómeno fácilmente definible como estar abandonado al שׁאול, sino que es una calamidad que sólo en relación con Yahvé adquiere sus proporciones infi-

nitas. Las hipérboles del lenguaje dan la impresión de una glosolalia que expresa en código lo inexpresable. El צדיק («justo»), el «siervo de Dios», es quien sufre lo horroroso. Desde un abismo sin igual suben los clamores y preguntas: «¿Durante cuánto tiempo?», «¿por qué?».

Todos esos tormentos se intensifican con la aparición de los enemigos (cf. § 10, 4). A la vista de una persona enferma, la lógica del «enemigo» afirma: ¡Dios le ha golpeado, porque él es culpable! Al sufrimiento corporal se añade esta acusación. Se alzan poderes siniestros, incluso entre amigos y parientes, y quieren separar de Yahvé al siervo de Dios, incluso mediante acusaciones y persecuciones. Se pronuncia sobre el צדיק el veredicto de condenación. Las maldiciones le persiguen. Imprecaciones mágicas tratan de destruirle. Se escucha sarcásticamente la pregunta: «¿Dónde está ahora tu Dios?». Estar abandonado de Dios conducirá definitivamente a la separación de Dios: eso es lo que pretenden los enemigos.

Un tema que se observa con frecuencia —independientemente de la situación de enfermedad— es la calumnia y la persecución, la acusación injusta que experimentan los צדיקים. Muchos cánticos de oración de individuos son oraciones de personas acusadas (H. Schmidt). Acuciados por sus perseguidores como un animal salvaje, rodeados por enemigos tan numerosos como un ejército, los inocentes buscan refugio en Yahvé. El santuario es asilo, lugar de refugio para los que son acusados y perseguidos, quienes como עניין se acogen «al sagrado derecho de los pobres» (cf. *supra*) e invocan el derecho de la asistencia jurídica y de la ayuda de Yahvé. En Sión tiene Yahvé su trono como «juez de las naciones» (cf. § 9, 2). A él apela ahora el acusado, en medio de su desgracia (cf. principalmente Sal 7,7ss). Descubre lo más íntimo de sí en presencia de Dios que todo lo sabe (Sal 7,10; 17,3; 139,1ss) y se confía «para bien o para mal» al juicio de Dios. Ritos de purificación, juramentos y maldiciones contra sí mismo (en caso de que se demuestre la culpabilidad) se escuchan en el lugar santo. Así como el enfermo suplica: «¡Cúrame!» (Sal 6,3) y el culpable implora: «¡Dame un corazón limpio!» (Sal 51,12), el acusado pide ardientemente: «¡Júzgame!» (Sal 7,9; 43,1). ¡Que intervenga Yahvé! ¡que conceda una verdadera prueba de su poder y salvación, y que venza a los enemigos! Tal es la acción y el cambio de suerte por la que suplican los que se lamentan. «Claman», «gritan», «lloran» y «suplican ardientemente». Apelan a la «justicia» y «benignidad» de Yahvé, a su fidelidad, a su ayuda y a sus promesas. Recuerdan a Yahvé las hazañas mara-

villosas que se han experimentado y atestiguado. Apelan a su gloria. Y en todas sus quejas y súplicas, esos orantes dan testimonio incesante de esperanza, confianza y certidumbre de que van a ser oídos.

¿Y cómo se ha producido ahora este cambio? ¿cómo se realiza la intervención auxiliadora de Yahvé? Los cantores aguardan la «palabra» de Yahvé (Sal 130,5). Aquí habrá que pensar en el oráculo sacerdotal de liberación, que se cita también en algunos salmos. La palabra de Dios puede curar a los enfermos (Sal 107,20); es la señal inviolable de su gracia salvadora. Con esa palabra hay certidumbre: «¡Tú me has respondido!» (Sal 22,22). El «cambio de actitud» que puede observarse en algunos cánticos de oración debe atribuirse probablemente al «oráculo de curación» (Sal 6; 28; 56; 69).

En el caso de una acusación, el oráculo adquiere el carácter de un juicio divino. Pero se ve también de diversas maneras que los que se lamentan están suplicando una teofanía (Sal 3,8; 7,7; 9,20; 17,13 y *passim*). Es difícil saber si esta petición se encamina a experimentar una visión (en conexión con la teofanía ante la comunidad reunida para el culto) o si la prueba de la aparición de Dios se ve en el hecho de que cambie la suerte (y de que sean vencidos los enemigos). En Sal 18,8ss se describe una teofanía que trae consigo el acontecimiento de la salvación. Pero siempre la ישועה (salvación) se lleva a cabo plenamente en este mundo. El que sufre es arrancado del שׁאול (Sheol, Sal 9,14; 18,17s; 30,2.4 y *passim*). Queda probada la צדקה del צדיק. Se desbarata el juicio condenatorio dictado por los enemigos. Triunfa la certeza: «¿Quién acusará a los elegidos de Dios? Dios es en este caso el que declara justo. ¿Quién querrá condenar?» (Rom 8,33s). Los enemigos están vencidos. El anhelo que los afligidos tienen de juicio, un anhelo que llega a veces a expresar deseos de maldición y de venganza, aguarda un acto de Dios que lo demuestre todo. En este punto fallan todos los juicios psicológicos y toda la indignación moral de los intérpretes. La salvación de Dios no es, en el antiguo testamento, un fenómeno espiritual o ideal de trasformación, sino que es un acontecimiento que interviene en la realidad del mundo. Los judíos pedían las señales a las que Pablo se refiere (1 Cor 1,22); querían la *securitas*. Pero la oración de los afligidos, oración que brota de una enorme medida de sufrimiento, pide la *certitudo*. Si es verdad que en el nuevo testamento se manifiesta una nueva *certitudo* en Χριστὸς ἐσταυρωμένος («Cristo crucificado»), sin embargo este hecho no debe servir de ocasión para criticar ahora los pensamientos de venganza (pensa-

mientos que son de inferior valor) a base de una ideología evangélica del amor. La cuestión del poder de Dios en la historia seguirá planteándose también en el nuevo testamento. Y se extenderá incluso al Señor exaltado (Ap 6,10). Ahí encontramos un límite contra la precipitación en formular juicios religiosos de valor.

Una vez que Yahvé ha intervenido y ha puesto fin a la desgracia de los que sufren, entonces se alza la תודה («acción de gracias». En los cánticos de acción de gracias, el cantor habla de los días de tormento y de la maravillosa liberación alcanzada. La comunidad entera debe ser testigo del acto salvador realizado por Yahvé (Sal 22,23ss). Sin embargo, el peso de la narración y del testimonio no recae sobre la «experiencia personal» sino sobre la proclamación del «nombre de Yahvé» (Sal 22,31). Destacan de nuevo formas de expresión y metáforas que van más allá de los individuos. Parece como si todos los orantes pertenecieran al mismo contexto de acontecimientos que trasciende sus propias vidas, pero que de manera maravillosa los determina y sostiene directamente. Las ofrendas de la תודה son signos de acción de gracias y de homenaje (Sal 27,6). Juntamente con los parientes y amigos, se invitaba también probablemente a los «pobres» y a los que estaban en búsqueda de ayuda y no habían experimentado aún el poder salvador de Yahvé (Sal 22,27). Y se les invitaba al banquete comunitario de fiesta. Se levanta la copa de salvación (Sal 116,13). Ritos de acción de gracias acompañan a los cánticos y al tañido de instrumentos (Sal 43,4), que son al mismo tiempo una confesión. En hebreo, תודה tiene la doble connotación de «acción de gracias» y de «confesión». Pero la confesión puede trasformarse en enseñanza e instrucción. Las experiencias de un individuo deben proporcionar orientación y ayuda a los demás (Sal 34). Esas personas deben aprender a confiar por completo en Yahvé y a esperar ayuda sólo de él.

Finalmente, hemos de señalar la expresión de confianza. La confianza y seguridad de ser escuchado, que vibraba ya en toda la lamentación, encuentra ahora su plena expresión. La felicidad de estar en comunión con Yahvé se ensalza ahora con expresiones exuberantes. El orante se siente protegido y seguro con el Dios de Israel (Sal 16,9; 23,6), y tiende hacia él su alma, sosegada en el silencio (Sal 62,2). A quien confía no le sucederá ya ninguna desgracia (Sal 23,1.4). El sabe perfectamente que Yahvé le guarda y le dirige en todo momento (Sal 23,3).

7. Entre la gran variedad de sufrimientos de los que hablan los cánticos de oración y de acción de gracias que hay en el Salte-

rio, surgen amenazadoramente, como ladera empinada e inescalable, difíciles cuestiones existenciales. Se suscitan los grandes problemas de la vida. ¿Por qué tengo yo que sufrir? ¿por qué me han arrojado a lo profundo del שְׁאוֹל? Tal es el tenor de los salmos de lamentación. Con estas cuestiones existenciales, el que ora se acerca al mundo de pensamiento de la חכמה («sabiduría»), en la cual se intenta comprender y dominar los problemas de la vida. Pero sería un error identificar los logros intelectuales de la חכמה con las categorías idealistas de la «teoría». La corriente de la «sabiduría» recibida por Israel del mundo circundante del cercano oriente antiguo, con sus formas y temas fijos, está profundamente enraizada en la existencia. El pensador no se disocia a sí mismo; no «contempla». En el fondo, tampoco «reflexiona». Los aspectos de la vida son captados directamente en los proverbios y conocimientos de la חכמה. Las orientaciones y las cuestiones relativas a la finalidad se sedimentan en ella. El problema de la אחרית, de la conclusión buena y saludable de todas las cosas, se discute aquí con íntima participación existencial. En el antiguo testamento, el «temor de Yahvé», la conciencia elemental acerca de la realidad de Dios: esa conciencia que sostiene y determina toda la vida, desempeña una función dominante en la חכמה. Un tema decisivo es «la vida ante Yahvé». En este sentido se da entrada a la «sabiduría» en los cánticos de lamentación y de acción de gracias.

¿Por qué sufro yo? La respuesta puede ser: Yahvé me ha «castigado» para llevarme a la «salvación» (Sal 66,10; 118,18; 119,67.71); él ha logrado un fin bueno y ha hecho que los que sufren «saboreen» de nuevo la bondad de Dios (Sal 34,9). El abatimiento tenía como finalidad una maravillosa exaltación (Sal 118,22). Un nuevo testigo de la intervención vivificadora y salvadora de Yahvé ha sido reconducido de la esfera de la muerte al mundo de la vida (Sal 118,17). Sobre todo los cánticos de acción de gracias llegan a este conocimiento liberador. En medio del gozo por la intervención salvadora de Dios se encoge y desvanece el tiempo de lamentación (Sal 30,6). Sin embargo, este feliz conocimiento no se impone en todas partes. Algunos salmos hablan de exceso de sufrimiento: de un sufrimiento en el que el atribulado busca orientación. Los tormentos persistentes despiertan todas las energías del espíritu. El orante adquiere conciencia de los enigmas de su propia situación. Se da cuenta de la fugacidad e inconsistencia de su vida. Su existencia es como un «soplo», débil y quebradiza, y se desvanece y desintegra (Sal 39,5ss; 62,10; 78,39; 144,4); no tiene ningún valor, ningún peso en sí

misma. El Sal 90 nos muestra cómo este conocimiento adquiere toda su profundidad a la vista de la eternidad de Dios. El tiempo de Dios es distinto al tiempo del hombre. Dios es el preexistente, el que permanece. El hombre es polvo y ceniza; criatura perecedera y culpable. Vana es toda «ostentación» (Sal 90,10), huera y engañosa es toda posesión de bienes (Sal 49). Todo eso no son «pensamientos», sino experiencias finales de la vida, expresadas en palabras. En la esfera de la muerte, el צדיק se pregunta acerca de la fidelidad de Dios a su promesa de salvación. ¿Permitirá el Dios de Israel que su siervo se hunda? Esta pregunta aparece principalmente con todo su amargor cuando el צדיק contempla la distribución de la suerte en la vida. El רשע («malvado»), que con su manera de vivir se ha distanciado de Yahvé, experimenta la felicidad y los goces de la existencia. Su vida se halla bajo el signo de la bendición y de la plenitud. Pero el צדיק tiene que sufrir. Está postrado en los ámbitos del שׁאול y lleva el estigma de la reprobación y de quedar excluido de la salvación. En Sal 37 y 73 se aborda este problema. Pero hay que tener en cuenta el hecho de que, en estos dos salmos, no se ofrecen tratados teóricos sobre el tema de la «retribución», la «teodicea» o «el orden moral del mundo». No, sino que lo que tenemos es un relato y un informe sobre cómo el צדיק se ha extraviado en sus ideas en cuanto a la perfección de Yahvé y su fidelidad a la promesa de salvación. En extrema soledad, se halla frente a difíciles cuestiones. ¿Dará Dios una respuesta? Aquel que ora en Sal 73, nos cuenta además cómo él buscó refugio en el lugar donde se halla Dios presente: en el santuario, y cómo allí se le reveló la suprema verdad. El «permanecer con Yahvé» (Sal 73,23) y la certidumbre de ser arrobado a la gloria (cf. el comentario del Sal 73,24) fundamentan entonces la fe en la vida indestructible de comunión con Yahvé. Pero el bienestar de los רשעים, a la luz de la revelación final, quedará desenmascarado como felicidad sólo aparente (Sal 73,17ss). Más allá de una plenitud en esta vida, la fidelidad de Yahvé a la salvación se revela como el último acto que llega hasta el «ésjaton». Los salmos de lamentación y de pregunta se orientan, todos ellos, hacia el restablecimiento de la comunión con Dios. Esperan la nueva seguridad, casi siempre en el mundo presente (Sal 37). En Sal 73 se rompe una última barrera. Tan sólo en el nuevo testamento se revelará en la muerte y la resurrección de Jesucristo el cumplimiento de la fidelidad de Dios a su promesa de salvación. Pero, al mismo tiempo, Dios se oculta en ese supremo acontecer en la hondura del sufrimiento y la ignominia.

¿Cómo se resuelven los problemas de la vida, las preguntas que asaltan y acongojan al hombre que vive ante Yahvé, no sólo en medio del sufrimiento sino también en la vida cotidina? La חכמה («sabiduría») enseña que todo esfuerzo del hombre es en vano (Sal 127,1ss). «El temor de Yahvé es el comienzo de la sabiduría» (Sal 111,10). Tan sólo el permanecer inquebrantablemente y estar arraigado en la תורה (*torá*), en la benigna revelación de la voluntad de Dios, es lo que confiere al hombre salvación y consistencia (Sal 1). Ese es el único camino que puede recorrerse en este mundo (cf. el comentario de Sal 1). El camino del רשע conduce a la perdición (Sal 1,6), sin que importen para nada los éxitos que al principio haya podido tener. En el gozo y el placer de cumplir la voluntad de Dios, encuentra la vida su sentido, su forma y su finalidad (Sal 119). Si todos los caminos están confiados a Yahvé (Sal 37,5), entonces el obediente y el que confíe no vacilará ni se sentirá extraviado.

§ 10. *Excursus*

1. *Las tradiciones cultuales de Jerusalén*

S Mowinckel, *Psalmenstudien* II. *Das Thronbesteigungsfest Jahwas und der Ursprung der Eschatologie* (1922); H. Schmidt, *Die Thronfahrt Jahwes* (1927); B. N. Wambacq, *L'épithète divine Jahwé Sebaoth* (1947); S. Mowinckel, *Offersang og Sangoffer* (1951); J. Gray, *Canaanite Kingship Theory and Practice*: VT 2 (1952) 193-220; A. Alt, *Gedanken uber das Konigtum Jahwes*, en *KlSchr* I (1953) 345-357; H. Schmid, *Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem*. ZAW 67 (1955) 168-197; D. Michel, *Studien zu den sog Thronbesteigungspsalmen*: VT 6 (1956) 40ss; H Gross, *Lasst sich aus den Psalmen ein 'Thronbesteigungsfest Jahwes' nachweisen*?: TTZ 65 (1956) 24-40, J Gray, *The Hebrew Conception of the Kingship of God*: VT 6 (1956) 268-285, S. H. Hooke, *Myth, ritual, and Kingship* (1958), R Mayer, *Der Gottesname Jahwe im Lichte der neuesten Forschung*: BZZ (1958) 26-53; H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* ([2]1962); J. D. W. Watts, *Yahweh Málak Psalms*: ThZ 21 (1965) 341-348; W. H. Schmidt, *Konigtum Gottes in Ugarit und Israel* ([2]1966), en esta obra puede verse más bibliografía; A. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan* (1968); H. Gese, *Die Religionen Altsyriens* (1970); F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (1973)

a) *Los nombres de Yahvé*

En Sal 24,7.10 se dice que Yahvé es מלך הכבוד. Este nombre nos brinda la ocasión para ofrecer una breve visión de conjunto y una explicación preliminar de los nombres de Yahvé utilizados en la tradición cultual de Jerusalén. ¿A qué complejo de tradiciones pertenece el nombre particular de מלך? ¿qué datos de la historia de la religión y de la historia del culto necesitamos estudiar?

En su obra titulada *Das Königtum Gottes* (1932), M. Buber sostenía aún que el nombre מלך se había aplicado ya en el Sinaí al Dios de Israel. El pacto del Sinaí es denominado por Buber «pacto del rey» (*Königsbund*). Un pasaje como Dt 33,6 ocupa un lugar central en esta interpretación. Pero esta interpretación de la realeza de Yahvé fue siendo rechazada cada vez más como improcedente. Se impuso la concepción «de que la idea de la realeza de Yahvé no es elemento constitutivo de los componentes originales de la religión israelita» (A. Alt, *Gedanken über das Königtum Jahwes*, en *KlSchr* I, 348). La atención se centró más intensamente en la entrada de Yahvé en el mundo de la religión cananea (G. von Rad, *TeolAT* I, 48). Y, así, alcanzó notable prioridad la cuestión de historia de las religiones acerca de las tradiciones cultuales preisraelíticas (H. Schmid, *Jahwe und die Kulttradition von Jerusalem*: ZAW 67 [1955] 168-197). Los resultados de las excavaciones llevadas a cabo en la región siro-cananea contribuyeron a dar más relieve a las tradiciones religiosas y cultuales de los habitantes originales del país. Y entonces surgió el problema: ¿qué elementos cananeos lograron entrar en el mundo del culto israelita? ¿qué tradiciones cultuales halló Israel en los santuarios de Palestina de los que tomó posesión? ¿y cómo se aceptaron las tradiciones halladas? Estas cuestiones han adquirido gran importancia, sobre todo en relación con el santuario central de Jerusalén.

Se vio, por ejemplo, que la designación de Yahvé como מלך pertenece a un complejo religioso y cultual que desempeñó un papel importante en la región siro-cananea. En efecto, el nombre de מלך, aplicado a Dios, pertenece al ciclo de las veneraciones cultuales del «Dios Altísimo». Algunos *numina* locales, de carácter preeminente, del mundo antiguo fueron elevados a la categoría de «dioses-reyes» durante el paso al establecimiento de una jerarquía dentro del panteón de dioses. Este proceso reflejaba en la mayoría de los casos la constelación dinástico-política de la preeminencia de poder de una determinada ciudad-estado. Y,

así, para poner primero de relieve la situación existente fuera de la región siro-cananea, con las pretensiones de liderazgo de la ciudad-estado de Babilonia en la Mesopotamia meridional, el dios de la ciudad Marduk alcanzó en el panteón la categoría de «rey de los dioses», de «más glorioso entre los grandes dioses» (AOT², 116, 117, 121, 122, 124). Y también Egipto estaba familiarizado con el culto religioso del «rey de los dioses» (K. Sethe, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis*, Abh. d. preuss. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. [1929] 128; H. Kees, *Der Götterglaube im alten Aegypten* [1941] 468). Ahora bien, las circunstancias cultuales y religiosas de Canaán y Siria han quedado esclarecidas por las cartas de Amarna y por los textos de Ras Shamra. Y así, vemos que la jerarquía monárquica del mundo de los dioses se menciona ya, por ejemplo, en una carta de la correspondencia de Amarna, en la que al dios de la luna se le denomina *ilani ša ilani* («los dioses de los dioses», es decir, «el Dios altísimo») (cf. W. Eichrodt, *TheolAT* ⁷I, 115). Y en otras cartas se coloca por encima de todo el panteón de baales un *ba'alu ina šamê*, un baal celeste del más alto rango (cf. W. Eichrodt, *Theol AT* I, 126 nota 99). Gracias a los textos de Ras Shamra ha llegado a esclarecerse de manera especial el misterio religioso de la divinidad principal. El בעל שמם, que había llegado ya a identificarse por la inscripción de Jehimilk de Biblos como figura destacada del mundo sirio de los dioses (R. Dussaud, Syria 11 [1930] 306), adquiere perfiles más nítidos gracias a estos textos (O. Eissfeldt, Ba'alšamen *und Jahwe*: ZAW 57 [1939] 1-31 = *KlSchr* II [1963] 171-198). La figura altamente venerada en la antigua Ugarit, *Al'iyān Ba'al*, es denominada una vez, entre otras cosas, «príncipe, el señor de la tierra» (I AB III 8-9, 20-21; cf. G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum* [1955] 69). Como explica Virolleaud, *al'iyu* significa probablemente «conseguir la preeminencia» (cf. W. F. Albright, *From Stone Age to Christianity* [1946] 176 [trad. cast.: *De la edad de piedra al cristianismo*, 1959]). En otro contexto, en los textos de Ras Shamra se designa a *'el* como «rey» y «juez» (cf. H. Bauer, ZAW 51 [1933] 82s; O. Eissfeldt, El *im ugaritischen Pantheon*, Berichte über die Verhandlungen d. Sachs. Akad. der Wiss., phil.-hist. Kl 98, 4 [1951]). Todos estos ejemplos —y podrían multiplicarse fácilmente— muestran que en el cercano oriente antiguo, especialmente en el mundo siro-cananeo, existía este tipo de «Dios supremo», quien, como «rey», «señor de los cielos», «príncipe de la tierra» y «juez», tenía preeminencia sobre todos los demás poderes y fuerzas espirituales. Esta concepción

religiosa y cultual del «Dios supremo» de la comunidad que había logrado la prepotencia en el ámbito político, entrañaba indudablemente una tendencia hacia derechos universales. El lugar sagrado donde se veneraba esa divinidad, se convierte entonces en el «centro del mundo» (cf. § 10, 2).

En cuanto a la Jerusalén preisraelítica, la antigua ciudad jebusea, hay que presuponer que existían las concepciones religiosas y cultuales del «Dios supremo», presentadas aquí esquemáticamente. Los nombres de Yahvé que aparecen especialmente en el Salterio, como עליון (אל) (*'el 'elyon*), אדון כל־הארץ («Señor de toda la tierra»), מלך («rey») y שופט («juez»), se derivan con toda probabilidad de la tradición cultual de la antigua ciudad jebusea. En cuanto a los términos עליון (אל) y מלך, hay pistas que indican este origen de las denominaciones de Yahvé en la perspectiva de la historia de las religiones y de la historia del culto. Así, por ejemplo, en (Gén 14,18) se menciona al dios de la ciudad de שלם (Salem) (y se hace referencia seguramente a Jerusalén; cf. Sal 110), y se le llama אל עליון. Y la presencia de un culto del מלך en el ámbito de la población original de Jerusalén puede deducirse de Lev 18,21; 20,2s; 2 Re 23,10; Miq 6,7; Ez 20,25s y Jer 7,18; 44,17. En el culto cananeo de fecundidad, el אל עליון y מלך tenía a su lado una מלכת השמים («reina de los cielos»). Como indican los pasajes citados, los habitantes de Jerusalén en tiempo de Israel se hallaban en constante tentación de olvidar a Yahvé y entregarse a los viejos cultos de la divinidad de la naturaleza, llegando hasta la cruel práctica de sacrificar un hijo al «dios-rey». En el culto de Israel se rechazaban severamente esas exigencias de la divinidad pagana. Los títulos de אל עליון, מלך y אדון כל־הארץ corresponden únicamente a Yahvé. Los epítetos y su intención universalizadora son transferidos al Dios de Israel. El es el «Dios supremo». El panteón cananeo, que según las imágenes del Sal 82 aparece todavía en relación con Yahvé, queda ahora degradado a la categoría de בני־האלהים («hijos de Dios») que rodean a Yahvé como «espíritus que se hallan a su servicio» (Sal 103,19ss; Is 6,1ss; 1 Re 22,19; Job 1,6ss). La entrada de Yahvé en el mundo de la religión cananea introduce consigo una enorme ampliación del horizonte en la historia del culto del antiguo testamento. Ya en los santuarios centrales del antiguo Israel, como Siquem, Siló, Guilgal y Betel, las tradiciones de culto cananeas contribuyen a descubrir de veras el amplio ámbito de influencia de Yahvé y a ver nuevas relaciones. Pero ningún otro santuario del mundo cananeo puso a Israel ante la tarea de aceptar tantas cosas como el de la antigua

ciudad jebusea, que estaba dotado de testimonios divinos y tradiciones cultuales muy elevados. El profeta Jeremías ve este asunto de adoptar aspectos culturales y cultuales extranjeros en el hecho de que los sacerdotes de Israel, más aún, toda la comunidad, tienen que encargarse constantemente, en medio de un ambiente extranjero, de adquirir nueva conciencia de la presencia y del poder de Yahvé formulándose la pregunta איה יהוה («¿dónde está el Señor?», Jer 2,6.8). En los títulos y conceptos relacionados con Yahvé en los salmos, se advierte en todas partes la lucha por una recta aceptación e integración de las tradiciones cultuales preisraelíticas en la fe en Yahvé. En este punto debe quedar claro que el «universalismo» en la teología de los salmos del antiguo testamento no es el producto tardío de un proceso de desarrollo religioso dentro de la historia de Israel, sino que es un elemento del mundo cananeo que existía ya en el ejemplo de la veneración del «Dios supremo». Si examinamos las afirmaciones que se hacen en los salmos acerca de Yahvé como אל עליון, מלך, אדון y שופט, veremos inmediatamente con toda claridad, basándonos en los antecedentes de los datos sobre la historia de las religiones y la historia del culto, que estamos estudiando un complejo muy íntimamente trabado.

Yahvé es el עליון (אל) (*'el 'elyon*). Con este nombre de Dios se hallan asociadas las siguientes concepciones: como עליון tiene su trono en lo alto de las nubes (Is 14,14), por encima de todos los demás dioses (Sal 97,9). Según Gén 14,19, el אל־עליון es el Creador (קנה) del cielo y de la tierra. Aquí se atestigua en un pasaje muy antiguo el poder creador del «Dios altísimo». Con esta tradición se vinculan los enunciados sobre Yahvé que nos dicen que él es el עליון על־כל־הארץ (Sal 83,19; 97,9). Según Sal 47,3 el עליון es מלך גדול על־כל־הארץ: «gran rey sobre toda la tierra». El asigna a las naciones sus territorios (Dt 32,8) y es exaltado por el cántico de alabanza de la comunidad de Israel (Sal 7,18; 9,3; 92,2). Desde el cielo resuena su voz (Sal 18,14).

Como se revela ya por Sal 47,3 y 97,9, las concepciones de Yahvé como אל עליון y מלך coinciden. La designación de Yahvé como מלך pertenece al complejo de «teologúmena» acerca del «Dios altísimo». Esta relación de contenido aparecerá inmediatamente con claridad, si establecemos un paralelo entre los conceptos de עליון y las afirmaciones de Yahvé como מלך. El elemento más antiguo, relacionado aún muy estrechamente con las concepciones cananeas arcaicas del «rey del cielo», se hallan probablemente en Sal 29,9ss. Como מלך הכבוד (Sal 24,7.10), Yahvé tiene

su trono sobre el «océano» celestial (מבול): Sal 29,9ss. También en Sal 99,1 y 97,2 se trasparentan imágenes de que el «rey del cielo» tiene su morada en la esfera de las nubes. Pero el santuario de este «Dios altísimo» y «rey» se encuentra en Sión (Sal 97,8; 99,2; Is 6,5), a la que la tradición cultual de Jerusalén denomina como la «montaña de Dios en el norte» (Sal 48,3; cf. § 10, 2). Como en los mitos y epopeyas de la antigua Babilonia, el Dios altísimo y rey es el creador del mundo (Sal 24,1; 93,1; 95,3ss; 96,5.10; cf. Gén 14,19). Su acto creador da fundamento a su dominio del mundo (Sal 24,1.2; 47,3.8; 97,9). El מלך Yahvé es «Señor de todo el mundo» (Sal 97,5; 24,1; 50,12; 74,16; 89,12; 115,16). Su כבוד («gloria») se extiende por todos los países (Sal 8,1; Is 6,3). Las naciones le están sometidas (Sal 47,4.9; 99,2), lo mismo que todos los dioses están sometidos al «Dios altísimo (Sal 96,4ss; 97,7). La «proskýnesis» ante Yahvé, «rey del universo», la exigen los salmos como un acto de culto que se realiza en Sión (Sal 95,6; 96,9; 99,5.9).

Yahvé, como עליון, מלך y אדון, como Creador y Señor del mundo, es al mismo tiempo el שופט («juez»; Sal 96,10.13; 99,8). También a propósito de este concepto, debemos volver primero nuestra mirada a la tradición arcaica que piensa que el אל עליון es un Dios juez, בעדת־אל o בקרב אלהים (Sal 82,1). Dios tiene su trono en lo «alto de los cielos», por encima del mundo de las naciones (Sal 7,8), y las juzga (Sal 7,9; 9,9.20; 96,10). Del Dios que tiene su trono en Sión se dice en Sal 9,9: ישפט־תבל – ידין לאמים («él juzga al mundo y a los pueblos»). Así que Yahvé es el «juez del mundo» (Sal 58,12; 76,9s; 94,2s).

La antigua tradición israelita de que Yahvé juzga a Israel se deriva probablemente de esta idea de juicio universal, idea que debe atribuirse a la tradición cultual del «Dios altísimo». Es verdad que las referencias al juicio sobre Israel habrá que relacionarlas más, seguramente, con el anuncio del juicio de Dios desde el Sinaí (cf. el comentario del Sal 50,4). Ahora bien, el juicio sobre las naciones, tal como procede del monte Sión, según se ve —por ejemplo— en Am 1,2ss, pertenece al complejo de la tradición de עליון, la cual estuvo ya imbuida en Israel, seguramente desde muy pronto, de la idea de la justicia de Dios (Is 2,2-5).

Mientras que el nombre divino מלך הכבוד («rey de gloria») debe entenderse en Sal 24,7.10 en relación con el tipo de historia de las religiones que nos habla del «Dios altísimo», los otros nombres prominentes de Yahvé en Sal 24,8.10 nos obligan a esbozar la correspondiente explicación partiendo de la historia del

culto. Si a Yahvé, en el v. 8, se le llama עזוז וגבור («fuerte y poderoso») y גבור מלחמה («poderoso en la batalla»), es fácil ver de dónde se deriva este título. Los conceptos se refieren a la institución de la «guerra santa», en la que Yahvé, como *deus praesens*, como «Dios de la guerra» y como héroe, intervenía en favor de Israel (cf. Ex 15,3; Jos 6,17; 2 Sam 5,10; G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel,* ATANT 29 [1951] 82). A propósito de גבור como nombre de Yahvé, cf. Dt 10,17; Jer 32,18. El «palladium» de la «guerra santa» en tiempo de los jueces era el arca del pacto (o arca de la alianza). Sobre este objeto de culto se halla presente en la guerra יהוה צבאות como ישב הכרבים («el que tiene su trono sobre los querubines») (1 Sam 4,4). Pero esto nos conduce inmediatamente a la siguiente designación de Dios en Sal 24,10. Al Dios de Israel se le llama יהוה צבאות (Yahvé Sebaot). No hay duda alguna de que, en Sal 24,10, el nombre de Dios יהוה צבאות tiene conexión innegable con el arca como antiguo «palladium» de guerra. Las ideas a que se refiere יהוה צבאות son las de la «guerra santa». Y, así, en 1 Sam 17,45 se dice que los צבאות son las «filas de combate». Asimismo, en 1 Sam 4,4 y en Sal 24,8-10, el término יהוה צבאות tiene una relación digna de tenerse en cuenta con Yahvé como «Dios de la guerra». Ahora bien, el término צבאות ¿significó originalmente los ejércitos de combate? Aun sintácticamente la combinación יהוה צבאות nos ofrece dificultades. No podemos más que suponer que tenemos aquí un estado constructo. Así lo vemos por la expresión simplificadora e interpretadora יהוה אלהי צבאות, que aparece 18 veces en el antiguo testamento, pero que difícilmente será original. Exceptuada la interpretación que se da en el antiguo testamento en 1 Sam 17,45, algunos —teniendo en cuenta los «ejércitos de ángeles» (Sal 103,21)— se han decidido a interpretar צבאות como «estrellas» (Is 20,26) o como la «suma de todos los seres terrenales y celestiales» (Gén 2,1). Se opone a esta interpretación el hecho de que en el antiguo testamento el singular צבא sea únicamente el que de ordinario designa los ejércitos de ángeles, las estrellas, etc. Y, sobre todo, queda sin explicación la curiosa combinación de estado constructo. O. Eissfeldt emprendió nuevos derroteros para explicar este término. El citado autor ve en צבאות un «plural abstracto intensivo» que significa «poder», y entiende la combinación de las dos palabras en sentido atributivo («el Dios de poder») (O. Eissfeldt, *Jahwä Zebaoth*, Miscellanea academica Berolinensia [1950] 128-150 = *KlSchr* III [1966] 103-123). Pero también esta interpretación sigue siendo problemática, porque en ella el concepto de צבאות

pierde su riqueza distintiva y queda generalizado. G. von Rad pregunta con razón si es posible «suponer que un elemento tan primitivo de una epíclesis cultual admite siempre una explicación racional» (*TeolAT* I, 43). Quizás צבאות se refiera originalmente a las potencias místicas secretas de la religión natural (cf. V. Maag, *Jahwäs Heerscharen*, en *Festschrift für L. Köhler* [1950] 27-52). Pudiera haber acuerdo relativamente seguro en que el nombre יהוה צבאות tuvo su origen en Siló y que se desmitizó juntamente con el arca como antiguo «palladium» de guerra de Israel y en lo que respecta a los «ejércitos de guerra de Yahvé». Según esta concepción (al parecer, predominante), יהוה צבאות era el nombre cultual de Yahvé en Siló (1 Sam 1,3.11; 4,4) y fue transferido luego a Sión juntamente con el extenso relato acerca del destino del arca (cf. L. Rost, *Die Ueberlieferung von Thronnachofolge Davids*, BWANT III/6 [1926], 4ss =*Das kleine* Credo *und andere Studien zum Alten Testament* [1965] 119-253).

b) *¿Se celebraba en Jerusalén una «fiesta de la entronización de Yahvé»?*

Hay en el Salterio algunos cánticos que celebran con especial énfasis a Yahvé como rey: Sal 24,7ss; 47; 93; 96; 97; 98; 99. Estos salmos de Yahvé como Rey han recibido las más diversas interpretaciones en las investigaciones acerca del antiguo testamento. Cuando se vio que la interpretación histórica era inadecuada y que también la comprensión escatológica dejaba muchas preguntas sin respuesta, se impuso la interpretación cultual de S. Mowinckel, que halló amplia aceptación. Para la historia de la exégesis de los salmos de Yahvé como Rey, cf. H.-J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*: BHT 13 (1951) 15-20. En su interpretación cultual, Mowinckel se dejó guiar por los descubrimientos en materia de historia de las religiones realizados en Mesopotamia y construyó un paralelo vétero-testamentario con la fiesta de entronización de Marduk (cf. H. Zimmern, *Das babylonische Neujahrsfest* [1926]; *Zum babylonischen Neujahrsfest* [1928]). P. Volz llamó ya la atención sobre este paralelismo (P. Volz, *Das Neujahrsfest Jahwes* [1912]). Mowinckel consideró que el punto central de la fiesta israelita de entronización era aquel clamor de entronización: יהוה מלך («¡Yahvé ha llegado a ser rey!») y la descripción de aquel acontecimiento mítico y cultual (*PsStud* II). Según Mowinckel, al comienzo del año Yah-

vé era nuevamente entronizado y celebrado como rey y creador. Con algunas reservas, H. Gunkel hizo suya esta interpretación, aunque entendió primordialmente en sentido escatológico los elementos míticos y cultuales de los salmos de Yahvé como rey (*EinlPs*, 94s). Sin embargo, en años más recientes se han alzado algunas voces críticas que han impugnado toda esta concepción cultual (cf. J. J. Stamm, *Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung*: ThR 23/1, 46ss).

Toda interpretación de los salmos de Yahvé como rey depende críticamente de la manera en que se traduzca y entienda la fórmula central יהוה מלך. Durante mucho tiempo se dio por sentado que יהוה מלך era un «clamor de entronización» («¡Yahvé ha llegado a ser rey!»), pero hoy día esta interpretación se encuentra con graves dificultades. Según los datos lexicográficos, el verbo מלך tiene dos significaciones: «ser rey» y «llegar a ser rey». La traducción de «ser rey» (con עַל, ב o ל) es demostrable clarísimamente en Gén 36,31; Jos 13,12.21; Jue 4,2; 9,8; 2 Sam 16,8; 1 Re 14,20 y *passim*. Por otro lado, la traducción de «llegar a ser rey» podrá suponerse en el «clamor de entronización» acompañado del tañido de trompetas que se escucha en 2 Sam 15,10 (1 Re 1,11); 2 Re 9,13. Pero en este caso es importante el orden de las palabras: מלך אדניהו (1 Re 1,11). La oración de predicado verbal —indicada claramente como exclamación— anuncia una acción que acaba de terminarse. Por tanto, podríamos vacilar en la traducción y preferir acentuar más la acción («Adonías ha llegado a ser rey») o, por el contrario, el resultado de la acción («Adonías es rey»). Pero el problema sintáctico se aclara gracias al hecho de que en 1 Re 1,18 el resultado de la acción (es decir, el estado o condición resultante de la acción) se describe con el siguiente orden de palabras: ועתה הנה אדניה מלך («Y he aquí que ahora Adonías es rey»). Si tenemos en cuenta, por ejemplo, que el clamor מלך אבשלון (2 Sam 15,10), acompañado del tañido de trompetas, sugiere la proximidad inmediata del hecho de llegar a ser rey o de haber llegado a ser rey (para decirlo con otras palabras: la proximidad inmediata de la entronización, cf. también 2 Re 9,13), entonces nos sentiremos movidos a traducir así la oración de predicado verbal de dos miembros, que comienza por מלך: «N. ha llegado a ser rey». Por el contrario, el orden inverso de las palabras describe un estado en el que el rey de que se trate sigue siendo rey: «N. es rey». Si precede el sujeto, entonces la oración sugiere claramente un estado en el que el verbo ambiguo מלך tiene el significado de «ser rey». Basándonos en estas observaciones y determinaciones sintác-

ticas, debemos sacar la conclusión —por lo que respecta a los salmos de Yahvé como rey— de que יהוה מלך en Sal 93,1; 96,10; 97,1; 99,1 debe traducirse así: «¡Yahvé es rey!». Y entonces la proclamación de una entronización reciente aparecería sólo en Sal 47,9 en la oración de predicado verbal מלך אלהים (cf. también Is 52,7). Sobre el problema de la traducción y de la comprensión sintáctica de la fórmula יהוה מלך, cf. L. Köhler, *Jahwä mālāk*: VT 3 (1953) 188s; J. Ridderbos, JAHWÄH MALAK: VT 4 (1954) 87-89; D. Michel, *Studien zu den sogenannten Thronbesteigungspsalmen*: VT 6/1 (1956) 40-68.

Además de los argumentos que, en la oración יהוה מלך, que indica un estado verbal, eliminan la idea de un acto de entronización, hay tres consideraciones fundamentales que descartan como imposible el hecho de que, en el culto religioso del antiguo testamento, se realice una entronización cultual de Yahvé. 1. En primer lugar habrá que preguntarse cómo habría podido realizarse en Israel una entronización de Yahvé. No había en Israel ninguna imagen divina que pudiera ser elevada a un trono, ni conocemos ningún símbolo cultual que hubiese podido representar a Yahvé (cf. D. Michel, VT 6/1 [1956] 47). Los «paralelos» babilónicos, que hoy día se alejan cada vez más del horizonte del culto de Jerusalén, tienen sus propios presupuestos en los masivos ornatos ritualísticos de la estatua de Dios y en su elevación al trono del templo en el que la estatua aparece. 2. Habrá que preguntarse además en qué contexto teológico hubiera podido darse una «entronización de Yahvé». H. Schmidt (siguiendo a S. Mowinckel) llega a la conclusión de que Yahvé «pierde durante algún tiempo su soberanía» según el ritmo mítico del cambio de las estaciones del año. Y el citado autor declara: «Es un mito semejante al del descenso de los dioses al averno y su ascensión y salida de él» (cf. *infra,* el comentario del Sal 47). Este hecho de dar por supuesto que existe una mitización de Yahvé carece de todo fundamento en los salmos de Yahvé como rey, e igualmente en todo el antiguo testamento. 3. Contra todas las «mitizaciones», que están asociadas necesariamente con la idea de una entronización, debemos fijarnos mucho más en el énfasis que los salmos de Yahvé como rey conceden no sólo a la realeza inmutable de Yahvé, que es superior a todos los poderes divinos, sino también a su constante carácter de rey. Así se ve clarísimamente en el salmo que hasta ahora se ha considerado como más claramente vinculado con el mito de la naturaleza que habla de la renovación de la creación: Sal 93,2: נכון כסאך מאז מעולם אתה («desde antiguo se halla establecido tu trono; desde siempre

eres tú»). Por consiguiente, la entronización de Yahvé es difícilmente aceptable por razones objetivas.

Pero se opone a esto el hecho de que Sal 47 contiene la «fórmula de entronización» מלך אלהים y también todas las notas características de un proceso de entronización (v. 6: עלה אלהים בתרועה). Pero contra esto podría afirmarse también que el arca de Yahvé es denominada en el antiguo testamento el «trono de Yahvé» (Jer 3,16.17; 17,12; 1 Sam 4,4; M. Dibelius, *Die Lade Yahwehs* [1906]) y era introducida en el templo, evidentemente mediante un acto de culto (2 Sam 6; 1 Re 8; Sal 132). Una entrada semejante de Yahvé puede observarse también en Sal 24,7ss y 68,25. Por tanto, frente a todos los argumentos críticos enumerados anteriormente, ¿no habrá que seguir hablando de una entronización cultual de Yahvé? Haremos bien, seguramente, en dejar de momento a un lado Sal 47 por las razones objetivas que se oponen a una fiesta de entronización de Yahvé. Debemos prestar especial atención a los otros textos que revelan una introducción cultual del arca en el templo o que nos hablan de una entrada del rey Yahvé: 2 Sam 6; 1 Re 8; Sal 132; 24,7ss; 68,25. Cf. H.-J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, 23ss, y W. Eichrodt, *TheolAT* I[5], 71 ss. Pero surge inmediatamente la cuestión de si, después de tener en cuenta tales relaciones, podemos seguir hablando de una «fiesta de entronización de Yahvé» (así, W. Eichrodt). Yahvé no sube realmente a un trono, sino que entra en el templo juntamente con el trono de Dios, invisiblemente presente sobre el arca. Por tanto, sería más correcto hablar de una introducción del trono de Dios (a saber, del arca) y pensar que la tradición de Yahvé como rey es residuo de una tradición cultual procedente del antiguo santuario jebuseo, tradición que se añadió a la concepción del arca como trono, que se reconoce ya en 1 Sam 4,4. La glorificación de Yahvé como rey se combinó con una fiesta de entrada, cuyas raíces se hallan en 2 Sam 6; 1 Re 8 y Sal 132. El significado de esta fiesta de entrada, que muy probablemente tenía lugar el primer día de la fiesta de los Tabernáculos, no es el de una entronización de Yahvé sino el de la celebración de la elección de Jerusalén y de David (cf. el comentario del Sal 132). Sal 24,7ss y 68,25 hacen referencia a esta fiesta de entrada del «rey» Yahvé, en conformidad con la antigua tradición de Jerusalén. La introducción del arca tiene su punto culminante en la «proskýnesis» ante el «rey» Yahvé, quien, con arreglo a las tradiciones cultuales mencionadas en el apartado *a* del presente «excursus», es descrito como «Creador», «Señor del universo» y «Juez» (Sal 95,3-6; 96,9ss; 99,9; 100,4).

Pero con esta explicación queda algo sin aclarar: Sal 47 (o Is 52,7). Si tenemos en cuenta la interpretación dada hasta ahora, según la cual es inconcebible —por razones teológicas fundamentales— que en el antiguo testamento haya una fiesta de entronización de Yahvé, y si reconocemos además que las descripciones de la entrada del arca en 2 Sam 6; 1 Re 8 y Sal 132 tienen un significado diferente al de la entronización de Yahvé, entonces nos corresponderá ofrecer una interpretación pertinente del Sal 47. Son posibles cuatro interpretaciones diferentes: 1. Sería posible que en la tradición cultual de la Jerusalén preisraelítica se celebrara una fiesta de entronización de la divinidad real: una fiesta que habría legado sus tradiciones sagradas y sus concepciones. 2. Sería posible que la dependencia política de Jerusalén respecto de Asiria y Babilonia, que suponía nuevas orientaciones cultuales, hubiera llevado a Jerusalén la idea y la costumbre de una entronización de la divinidad. En este caso habría que estudiar si, quizás durante el tiempo de destierro del reino meridional, se introdujo en Jerusalén una fiesta de entronización (así piensa H. Gunkel, *EinlPs*, 94s), o tal vez la fiesta de la introducción del trono se entendió como entronización. 3. Habría que preguntarse si O. Eissfeldt no dio quizás con la solución correcta al explicar que el salmista del Sal 47 «quiere decirnos que Yahvé *es* rey, pero que describe cómo él llega a ser rey, porque es la mejor manera de presentar intuitivamente la importancia de la situación y el esplendor del acto» (O. Eissfeldt, *Jahwe als König*: ZAW 46 [1928] 102 = *KlSchr* I [1962] 190s). Según esto, tendríamos en este salmo una representación plástica, tomada en sentido figurado de la imagen de la entronización de un rey humano. 4. ¿Sería razonable suponer que el Sal 47 se refiere a una situación del culto de Jerusalén que experimentó un cambio por el destierro? El mensaje del Deuteroisaías (Is 40-55) nos informa que había llegado a su fin el tiempo en que la dinastía de David ocupaba un lugar central en el pueblo de Dios. Ahora era Yahvé mismo el rey de Israel. El sube al trono (Is 52,7: מלך אלהיך). W. Baudissin mostró ya, con razón, que hasta el Deuteroisaías no aparece en la proclamación profética el nombre de Yahvé como rey (KYRIOS III [1929] 235s). Esto se halla asociado, indudablemente, con el hecho de que el profeta desconocido mira hacia atrás y recoge la tradición de Yahvé como rey que existía en el culto de Jerusalén. Pero estas tradiciones entran ahora en la esfera de la proclamación de una trasformación escatológica. El reinado de Yahvé sale ahora del espacio de la glorificación hímnica y cultual y llega a tener influencia histórica en sentido escatológi-

co. Pudiera ser que el Sal 47 tuviera relación íntima con tal mensaje. En todo caso, habrá que señalar finalmente que el Sal 47 es el único de los himnos de Yahvé como rey que hay en el Salterio que presenta con transparencia un acto de entronización. No dejaremos que gravite sobre este único salmo todo el peso de una «fiesta de entronización de Yahvé» con todas sus consecuencias cultuales y teológicas. La interpretación basada en el paralelismo con la fiesta babilónica de año nuevo nos lleva más allá de la esfera del culto de Jerusalén. Y concretamente hay que rechazar todas las generalizaciones fenomenológicas del antiguo testamento basadas en la hipótesis de esquemas («pattern») del culto del cercano oriente antiguo.

2. *La glorificación de la ciudad de Dios*

W. F. Albright, *Baal Zaphon*, en *Bertholet-Festschrift* (1950) 2s; H. Schmid, *Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem*: ZAW 67 (1955) 168-197; E. Rohland, *Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten* (tesis Heidelberg 1956); A. Alt, *Jerusalems Aufstieg*, en *KlSchr* III (1959) 243-257; J. Schreiner, *Sion-Jerusalem: Jahwes Königssitz* (1963); M. Noth, *Jerusalén y la tradición israelita*, en Id., *Estudios sobre el antiguo testamento*, Salamanca 1985, 145-158; G. Wanke, *Die Zionstheologie der Korachiten* (1966); H. Schmidt, *Israel, Zion und die Völker* (tesis Zürich 1966); H. M. Lutz, *Jahwe, Jerusalem und die Völker* (1968); M. Metzger, *Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes*: Ugarit-Forschungen 2 (1970) 139-158; J. Jeremias, *Lade und Zion. Zur Entstehung der Ziontradition*, en *Probleme biblischer Theologie: G. von Rad zum 70. Gerburtstag* (1971) 183-198; O. H. Steck, *Friedensvorstellungen im alten Jerusalem*, ThSt Zürich III (1972); R. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* (1972); J. M. Roberts, *The Davidic Origin of the Zion Tradition*: JBL 92 (1972) 329-344; W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte* ([2]1975) 206ss; en esta obra puede verse más bibliografía.

Es sorprendente ver que el Sal 46 contiene concepciones y descripciones que, con arreglo a todos los datos topográficos y geográficos, no corresponden originariamente a Jerusalén, sino que fueron aplicadas secundariamente a la ciudad santa de Dios. H. Gunkel pensó que esos elementos extraños eran «escatológicos», pero se ha ido viendo cada vez con más claridad que tenemos en todo ello antiquísimas tradiciones cultuales que, en su mayor parte, constituyeron ya en tiempos preisraelitas una «his-

toria» de las tradiciones» que se desarrolló en el ámbito siro-cananeo: una historia en la que ya es difícil penetrar.

En Sal 48,3 se da la siguiente «descripción de la situación» de Jerusalén הר־ציון ירכתי צפון. ¿Qué sentido tiene el que se diga que el monte Sión está situado «en las extremidades del norte»? Un paso en la dirección correcta lo da por primera vez en el antiguo testamento el pasaje de Is 14,13-14 (un cántico satírico oye cómo el rey de Babilonia osa pronunciar las siguientes palabras, que suenan a arrogantes en labios de un soberano extranjero): «Subiré al cielo, por encima de las estrellas de Dios levantaré mi trono, y me sentaré en el monte de la asamblea [de los dioses], en el extremo norte. Subiré sobre las alturas de las nubes, me haré semejante al Altísimo». Según esto, el monte צפון (totalmente independiente de Jerusalén) es un Olimpo celestial, situado por encima de las nubes y las estrellas, el trono del עליון (Altísimo), y lugar donde celebra su asamblea el panteón de los dioses. Pero no sólo en el antiguo testamento, sino también en el mundo siro-fenicio, se hace mención de este monte צפון. Textos hallados en las excavaciones han ido mostrando cada vez con más claridad que ese monte de los dioses se hallaba al norte de la antigua Ugarit. Se trata del *djebel el-'Aqra'* (monte Casio), en el cual —según la antigua tradición siria— tenía su trono *b'l ṣpn* (Baal Safón) como «dios altísimo». Esta montaña de los dioses, que puede determinarse topográficamente con precisión, era el prototipo del Olimpo en el ámbito siro-cananeo. Juntamente con la concepción del «Dios altísimo» (cf. § 10, 1) emigró la montaña de los dioses situada «en las extremidades del norte» y la idea fue aplicada al sagrado monte Sión, muy probablemente en época preisraelita, por obra de los jebuseos. De esta manera, a un santuario situado en lo alto de un monte se le asignó una posición destacada universal (para esta idea, cf. también Is 2,2ss). Cf. O. Eissfeldt, *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer*, Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums I (1932) 14ss; W. F. Albright, *Baal Zaphon*, en *Bertholet-Festschrift* (1950) 2ss.

Como sede de los dioses y trono del «Dios altísimo», el «monte situado en las extremedidades del norte» es el centro de la tierra; es משוש כל־הארץ (Sal 48,3). En todas partes se nos habla de la hermosura y las delicias de ese monte de los dioses (Lam 2,15). Las imágenes de un lugar paradisíaco se asocian con el monte צפון y conducen a un nivel más profundo de la mitología. Todas esas imágenes fueron aplicadas también a Jerusalén.

En el Sal 46,5, en la descripción que se hace de Jerusalén, la ciudad de Dios, se habla de corrientes que «alegran» la ciudad santa. Es obvio que las palabras נהר פלגיו no pretenden referirse al manantial de Guijón (*'ēn umm ed–deredj*), que brotaba al pie de la colina de la ciudad vieja. También en Sal 65,10 y en Is 33,21 se habla de las corrientes de agua que hay en Jerusalén. En Jl 4,18; Ez 47 y Zac 14,8 se nos habla de un manantial que brota del templo de Yahvé y que difunde fecundidad y salvación. H. Gunkel y H. Gressmann fueron los primeros en darse cuenta de que concepciones míticas del jardín paradisíaco de Dios habían sido aplicadas a la ciudad de Jerusalén (H. Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament: Religionsgeschichtliche Volksbücher* II, 23/26 [1921] 48ss; H. Gressmann, *Der Messias* [1929] 179s). Ese jardín «primigenio» de Dios se describe en el antiguo testamento en Gén 2 y Ez 47. Basándose en el esquema tiempo primigenio–tiempo del fin, H. Gunkel estudió Sal 46,5 y sacó la conclusión de que en él había concepciones «escatológicas». Pero actualmente los textos de Ras Shamra (Ugarit) han demostrado que la imagen de un jardín de Dios, regado por las aguas, no debe considerarse aisladamente, sino junto con las concepciones de la montaña de los dioses y la sede del «Dios altísimo». Desaparece con ello la relación protológica o escatológica. En la antigua Ugarit, se veía a *El* sentado «junto a la fuente de los (dos) ríos, en medio de los manantiales de las dos profundidades» (cf. G. E. Wright, *Biblical Archeology* [1957] 106 [trad. cast.: *Arqueología bíblica*, Madrid 1972]). Por consiguiente, la divinidad mora en un lugar donde la corriente primigenia subterránea (*nhrm*) hace su aparición y en forma controlada (en hebreo, פלג) riega el país y lo fertiliza (probablemente deba entenderse también en este sentido el אד de Gén 2,6). Estas concepciones fueron transferidas a Jerusalén. El «mar de bronce» (1 Re 7,23-26) y el «manantial de la casa del Señor» (Jl 4,18; Ez 47; Zac 14,8) atestiguan la trasmisión de una concepción siro-cananea del *yammu* o *naharu*, que formaba parte de la mitología acerca de la sede de los dioses. Es muy probable también que estas instituciones y tradiciones cultuales fueran adoptadas en el santuario jebuseo, el cual se consideraba ya en época preisraelítica como sede del אל־עליון. Para los detalles, cf. H. Schmid, *Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem*: ZAW 68, 187s; E. Rohland, *Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten*, 127ss; a propósito del significado del «mar de bronce», cf. W. F. Albright, *Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen* (1956) 166s.

En Sal 46,4, aguas violentas y caóticas, agitadas por un terremoto, arremeten contra las montañas. En Sal 46,7 aparecen fuerzas caóticas y destructivas en forma «historizada»: «Braman las naciones, se tambalean los reinos». La ciudad de Dios está amenazada en su alrededor por ejércitos enemigos (cf. Sal 2,2; 48,5ss), que «como olas gigantes» rugen y se rompen contra las rocas (cf. Is 7,12s; Jer 6,23). El mito del enfurecimiento de las aguas caóticas del océano primigenio se ha aplicado aquí a Jerusalén en forma «historizada». La ciudad de Dios no deja de quedar afectada en su hermosura paradisíaca. Una rebelión de los poderes hostiles a Dios, que intentan destruir el orden de la creación, es ya inminente. Aquí no tendremos que pensar tanto en la escenificación de una batalla en los actos de culto (como piensa S. Mowinckel, *PsStud* II, 128), cuanto en antiquísimas tradiciones cultuales que perviven en los relatos y cánticos de Sión.

La ciudad de Dios es invencible: Sal 46,7ss. En la tradición cultual de Jerusalén oímos hablar más a menudo de la ciudad que no puede ser tomada por asalto (cf. 2 Sam 5,6; Sal 87,5; 125,1s; Is 26,1). Los enemigos que realizan el asalto, son rechazados y aniquilados (Sal 76,4ss; 48,6.7; Is 17,13ss; 24,21; 29,8). Yahvé mismo destruye con su trueno a las fuerzas enemigas (Sal 46,7), las reprende (Sal 76,7; Is 17,13) y las llena de «estupor divino» (Sal 46,9; Is 17,14). Destroza las armas (Sal 46,10; 76,4ss). Estrechamente asociados con las concepciones de la alta e inviolable montaña de los dioses se encuentran estos motivos del ataque y aniquilación de los ejércitos enemigos. Yahvé se enfrenta con ellos, como אל־עליון que es, como «Rey del cielo» que hace sentir su trueno (cf. § 10, 1 y los comentarios sobre el Sal 29), y como «Dios creador» que reprende al océano primordial. Es posible que también este complejo de concepciones que hablan del ataque tempestuoso de los enemigos, de lo invencible que es Sión, y del estupor que causa la poderosa intervención divina, haya sido trasferido en tiempos preisraelitas a la ciudad jebusea de Jerusalén (cf. 2 Sam 5,6).

En resumen, vemos que en el Sal 46 hace su aparición una notabilísima tradición cultual de Jerusalén, que muy probablemente se remonta a los tiempos preisraelíticos, y que transfirió al monte Sión una serie de concepciones mitológicas antiguas de origen cananeo o sirio. Ahora bien, esta tradición cultual no sólo se observa en los salmos (por ejemplo, en los Sal 48 y 76) sino también —principalmente— en Isaías, el profeta de Jerusalén, o en la profecía relacionada con Isaías (cf. Is 17,12ss; 24,21; 26,1; 33,20s).

Ahora bien, después de todas estas observaciones, hay que establecer las relaciones entre estas tradiciones cultuales y las profecías, y hay que establecerlas de tal manera que afirmemos que las tradiciones cultuales son primarias y las profecías (traducidas a enunciados escatológicos) son secundarias. Para decirlo con otras palabras: los profetas tomaron de la tradición cultual de Jerusalén las expresiones e imágenes para sus menajes. Además de Isaías y de las profecías que no son de Isaías pero que aparecen en Is 1-39, hay que mencionar también a Miqueas y Jeremías (e igualmente a Ezequiel, Sofonías y el Deuteroisaías). E. Rohland valoró correctamente las relaciones de la tradición cultual de Jerusalén con la profecía y la escatología (E. Rohland, *Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten*, 145ss). Pero Rohland no tiene razón al designar estas tradiciones cultuales como «tradiciones de elección». Debemos hacer distinción estricta entre las tradiciones cultuales (preisraelíticas), tal como fueron expuestas anteriormente en el presente «excursus», y el acto genuinamente israelita de la «elección de Sión» (cf. el comentario sobre el Sal 132). No podemos menos de observar que en las tradiciones cultuales de carácter preisraelítico y profundamente enraizadas en el mito, no se menciona nunca al arca. Por el contrario, vemos por ejemplo que en Sal 132 se habla expresamente de la introducción del arca y de la elección de Sión. Por consiguiente, las afirmaciones desarrolladas en el presente «excursus» deben clasificarse como pertenecientes al tema: «tradiciones cultuales para la glorificación de Sión».

G. Wanke ha formulado objeciones contra la interpretación que aquí hemos dado de la tradición de Sión (G. Wanke, *Die Zionstradition der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang* [1966]). Wanke ha querido afirmar y probar que «no sólo los coraítas y la colección de salmos que se les atribuyen, sino también la teología expresada en una parte del Salterio coleccionado... pertenecen al período posterior al destierro» (108). El motivo de la lucha de las naciones adquiere, según la exposición de Wanke, un significado peculiar (70ss). En este proceso se acentúa con mucho énfasis y se presenta como argumento importante la observación y afirmación, evidentemente acertada, de que no hay paralelo de este motivo en la literatura extraisraelítica. Se impugna y descarta la posibilidad de deducir este motivo a partir de la lucha contra el caos (77). La totalidad de las decisiones provisionales encajan así en su lugar y se disponen de manera que tengan amplias consecuencias. Como los salmos no

ofrecen suficientes posibilidades de datación y valoración, se aducen los textos de Zac 14; Zac 12; Jl 4 y Miq 4,11ss; a base de estos textos se pretende que la lucha de las naciones sea un «motivo escatológico». El origen de este motivo (en su significación escatológica) se encontrará en Jeremías o en la época tardía que precedió al destierro. De conformidad con esta exposición —y en contra de la concepción que expusimos anteriormente—, se invierte la relación entre la tradición cultual y la profecía. El motivo de la lucha de las naciones se desarrolla únicamente en la profecía tardía, y entonces es cuando se introduce por primera vez en los salmos (para los cuales hay que señalar fechas tardías). Y la introducción se debe a la «teología de los coraítas» (Sal 46 y 48). Contra esta argumentación hay, desde luego, textos como Is 17,12ss, pero a estos textos se los data sin vacilación alguna como posteriores al destierro. Y así, no constituyen ya ningún obstáculo (116s). Pero más grave que todas estas medidas es el hecho de hacer caso omiso de las tradiciones arcaicas que aparecen en Sal 46 y 48 (y también en Sal 76 y en numerosos pasajes de otros salmos que podrían citarse también). En todo ese proceso se han excluido aspectos esenciales de la historia de las religiones y de la historia de las tradiciones. Aquí habría que echar mano de un análisis y estudio de crítica de los métodos, a fin de dilucidar detalladamente los procesos y someterlos a crítica. Sobre la discusión crítica con Wanke, cf. H. M. Lutz, *Jahwe, Jerusalem und die Völker*, WMANT 27 (1968) 213s. Nos referiremos tan sólo brevemente a los siete puntos que Lutz toca en sus críticas y discusión: 1. Los textos proféticos de Zacarías y Joel, estudiados sólo brevemente por Wanke, no puede pretenderse, con argumentos sumarios y datación arbitraria, que sean pruebas en favor del motivo de la lucha de las naciones. 2. La concepción del «enemigo del norte» no tiene conexión original con ninguna de las tres concepciones básicas del tema «Yahvé, Jerusalén y las naciones». 3. Los textos de Ez 38s no se pueden encajar sino condicionalmente en una prehistoria del motivo del asalto de las naciones, tal como la proyecta Wanke. 4. Wanke se deshace rápidamente de textos «incómodos» como Is 8,9s y 17,12ss, a fin de poder asignar a época tardía los cánticos de Sión (Sal 46; 48 y 76). 5. La manera compacta y uniforme con que aparece en el antiguo testamento el motivo del asalto de las naciones debe conducir a la conclusión de que esta tradición tuvo que conseguir su pleno desarrollo antes de Isaías, y a lo más tardar durante el tiempo de Isaías. 6. No es la frecuencia con que un motivo o concepto aparece en el antiguo testamento lo que decide cuál es

su época de origen, sino el peso con que un motivo o concepto se impone en sus primeros tiempos. 7. Por tanto, tendremos que seguir aceptando la hipótesis de que «hubo una tradición cultual de Jerusalén»: una tradición como la que hemos expuesto en el presente «excursus».

3. *Los pobres*

A. Rahlfs, ʻAni *und* ʻAnāw *in den Psalmen* (1892); A. Causse, *Les «pauvres» d'Israël* (1922); H. Birkeland, ʻAnī *und* ʻAnāw *in den Psalmen,* SNVAO II Hist.-Filos. Kl. (1933); P. A. Munch, *Einige Bemerkungen zu den* ʻanijjim *und den* reša'im *in den Psalmen*: Le Monde Oriental 30 (1936) 13-26; A. Causse, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse* (1937); A. Kuschke, *Arm und reich im Alten Testament*: ZAW 57 (1939) 31-57; J. J. Stamm, *Die Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel* (1946); J. van der Ploeg, *Les pauvres d'Israël et leur piété*: OTS 7 (1950) 236-270; H. Brunner, *Die religiöse Wertung der Armut im alten Aegypten*: Saeculum 31 (1961) 319-344; P. van der Berghe, *Ani et Anaw dans les psaumes,* en R. de Langhe (ed.), *Le Psautier* (1962) 73-298; R. Martin-Achard, *Yahwe et les Ananwin*: ThZ 21 (1965) 349-357; L. E. Keck, *The Poor among the Saints in Jewish Christianity and Qumran*: ZNW 57 (1966) 54-78; O. Bächli, *Die Erwählung der Geringen im Alten Testament*: ThZ 22 (1966) 385-395; J. M. Liaño, *Los pobres en el antiguo testamento*: EstB 25 (1966) 117-167.

Tenemos intención de reunir aquí y clasificar las afirmaciones que aparecen en los salmos del antiguo testamento acerca de los pobres y los desposeídos y ofrecer un estudio preliminar de las mismas. Nos concentraremos especialmente en los siguientes términos que sirven para la designación o autodesignación de las personas que viven cerca de Yahvé: עני (Sal 9,19; 10,2.9; 14,6; 18,28; 68,11; 72,2; 74,19 y *passim*), ענו (Sal 9,13; 10,17; 22,27; 25,9; 34,3; 37,11; 69,33; 147,6; 149,4), אביון (Sal 40,18; 70,6; 72,4; 86,1; 109,22), דל (Sal 41,2; 72,13; 82,3s), חלכה (Sal 10,8.10.14). El impulso para un estudio detallado de estos conceptos del Salterio lo proporcionó un trabajo de A. Rahlfs, ʻAnī *und* ʻAnāw *in den Psalmen* (1892). Desde entonces el problema ha sido tema de continuos estudios y discusiones realizados a fondo. Rahlfs vio en los «pobres» un partido dentro del pueblo de Dios del antiguo testamento. Y este partido era el grupo de los seguidores decididos de Yahvé. Esta interpretación fue aceptada, entre otros, por Duhm, Kittel, Staerk y Gunkel. Fue modificada por A. Causse, *Les «pauvres» d'Israël* (1922). Causse interpretó el grupo de los «pobres» como «una familia y herman-

dad espiritual» cuyos miembros «conocían la mansedumbre humilde de la unión de las almas, de la unión en el culto y en la inspiración» (105). Pero la oposición a este concepto de un partido o grupo en la idea veterotestamentaria de los «pobres» vino principalmente de H. A. Brongers y J. van der Ploeg (cf. la bibliografía y el juicio crítico en J. J. Stamm, *Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung*: ThR NF 23 [1955] 1-68). S. Mowinckel enfocó desde otro ángulo la cuestión acerca de las afirmaciones relativas a los «pobres». Rechaza la interpretación de que el término «pobres» se refería a un partido. Mowinckel ve oposición constante entre los «enemigos» y los «pobres». Y, así, su interpretación (relacionada íntimamente con su concepto de los enemigos, cf. § 10, 4) dedujo que los «pobres» eran originariamente las víctimas de la influencia mágica de sus enemigos; S. Mowinckel, *PsStud* I, 113s; VI, 61. H. Birkeland, en su obra 'Anī *und* 'Anāw *in den Psalmen* (1933), muestra que depende de Mowinckel. También él se niega a considerar a los «pobres» como un partido; son, más bien, «los que sufren en realidad» aunque queda completamente sin resolver qué es eso de sufrir «en realidad», y cómo hay que describirlo e imaginárselo.

En su enfoque, las investigaciones de Mowinckel nos muestran, indudablemente, el camino acertado: en los salmos los «pobres» no son un partido sino las víctimas de los «enemigos». Una investigación detallada de la aparición de los términos nos muestra que la persona «pobre» es la perseguida y desposeída de sus derechos, la que busca refugio de sus poderosos enemigos (cf. § 10, 4) acogiéndose a Yahvé y confiándole a Dios, como juez justo, su causa perdida. Por eso, el «pobre» es el que depende de la ayuda de Dios para la consecución de sus derechos: Sal 9,19; 10,2.8.9.10.14; 18,28; 35,10; 74,19. Los términos enumerados anteriormente tienen, casi todos ellos, el significado de «desvalido», «desgraciado», «oprimido», «insignificante», «débil», y «pobre». En medio de su necesidad, los «pobres» buscan refugio en el ámbito del templo y piden a Yahvé que intervenga y derrote a sus enemigos. Un notable paralelo, tomado de la religión egipcia, es la siguiente oración dirigida a Amón: «¡Amón, presta oídos a quien está solo en el juicio, a quien es pobre y tiene un adversario poderoso! El juicio le oprime: '¡Oro y plata para los escribas! ¡y vestidos para los siervos!'. Pero él ve que Amón se trasforma en visir para que el pobre pueda irse libre» (A. Erman, *Die Religion der Aegypter* [1934] 140). A este propósito, remitimos también al estudio de H. Brunner, *Die religiöse Wertung der Armut im alten Aegypten*: Saeculum 31 (1961) 319-344.

La persecución de los enemigos, que debe presuponerse en todo esto, puede adquirir gran diversidad de formas: calumnia, fraude, destierro o (como Mowinckel subraya de manera especial) puede adquirir la forma de una maldición mágica eficaz, aunque nosotros no subrayemos exageradamente este punto. Los «pobres» son los que con más intensidad visitan Sión. Se les puede llamar יודעי שמך («los que conocen tu nombre», Sal 9,11), porque se hallan en trato familiar y en íntima comunión con Dios que está presente en su שם («nombre»). Pero el עני experimenta sobre todo el milagro de que Dios se vuelve a él para ofrecerle salvación con un vigor que hace que cambie su suerte y que renueva la vida. Y, así, los «pobres» son los que señaladamente reciben la ישועה («liberación»). Son testigos de la presencia eficaz de Dios con su gracia, y de la ayuda que les presta en sus derechos el אל־עליון que tiene su trono en Sión: Sal 9,19; 10,17; 18,28; 22,27; 25,9; 37,11; 69,33; 147,6; 149,4. Por consiguiente, podemos afirmar también que los «pobres», en Sión, gozan de incomparables privilegios que tienen su única razón de ser en que Yahvé es el Dios de los desvalidos.

Esta manera singular en que los salmos hablan de los «pobres y los desvalidos» como grupo de personas no tiene su explicación en que estas personas constituyan algo así como un partido organizado, sino que tiene su origen únicamente en los privilegios de salvación que el עני recibe en Sión. Con la alabanza de Dios por su demostración de poder liberador en favor de los «insignificantes», y con la confesión de que Yahvé es quien ayuda a los «pobres» a que consigan sus derechos, el cántico de acción de gracias del individuo ha desarrollado los privilegios y derechos legales que corresponden a todos los que buscan ayuda. Tan sólo así comprenderemos que, de ahora en adelante, los más diversos orantes pretendan alcanzar los privilegios de los pobres, cuando claman a Yahvé: Sal 40,18; 70,6; 86,1: 109,22. En la interpretación de tales pasajes, debemos evitar cuidadosamente dos interpretaciones equivocadas: los «pobres», como grupo, no representan un partido en sentido organizado, ni retratan un tipo de personas con una piedad característica elevada a la categoría de símbolo. Más bien, todos los que engrosan el grupo de los «pobres» (es decir, aquellos que sin reservas buscan refugio en Yahvé) reciben derecho legal a obtener la ayuda de Yahvé: Is 14,32: «Yahvé ha fundado a Sión, y en ella encuentran refugio los afligidos [= los pobres] de su pueblo». Este privilegio, que está formulado por la experiencia y como una confesión, caracteriza a todo el grupo, y la intensa participación de estas personas en la

salvación de Yahvé influirá incluso en la escatología profética (Sof 3,12).

Aunque es innegable que los pobres, en los salmos, representan ese grupo de personas que no sólo se encuentran en aguda necesidad en cuanto a sus derechos (persecución, acusación), sino que además se hallan —en general— desamparadas de derechos y sin influencia, como las viudas y los huérfanos (Sal 82,3s), sin embargo no debemos pasar por alto el hecho de que «el pobre», en su condición social, es el marginado, el «desfavorecido»: la persona que no tiene pan (Sal 132,15), el deposeído (Is 3,14), el que no posee bienes ni tierras, el rechazado por la sociedad, el extranjero. Toda la amplitud de esta necesidad socioeconómica se capta al consultar la profecía y la literatura sapiencial. Los pobres son los desfavorecidos en la lucha por la existencia; los que no tienen amparo. Nadie les ayuda. Por esa misma razón, no sólo encuentran aceptación y ayuda en Yahvé, sino que además él hace que cambie su suerte: de esa certidumbre están impregnados los salmos. Ahora bien, no sólo Yahvé, sino que también el rey, el «ungido de Yahvé», asume el papel de abogado y salvador de los pobres: «Haga él justicia a los pobres del pueblo, salve a los necesitados, y aplaste al opresor» (Sal 72,4). Como en el cercano oriente antiguo, también y sobre todo en Israel el rey es quien presta ayuda a los pobres para que consigan sus derechos. El antiguo testamento subraya consecuentemente la ayuda que Yahvé otorga para que se haga derecho a todos. «La certeza de que Yahvé muestra un interés especial por los desamparados ante la justicia y los menos favorecidos en la lucha por la vida, se remonta muy lejos en la historia de Israel. El concepto de pobre contenía una verdadera reivindicación frente a Yahvé y, precisamente por eso, llegó a ser más tarde una autodefinición del hombre piadoso ante el Señor» (G. von Rad, *TeolAt* I, 489). Ahora bien, «piadoso» —en este contexto— puede significar únicamente: «entregado» por completo a Yahvé (Sal 22,11), en dependencia total de él, y de él solo. En el antiguo testamento no podemos separar la pobreza socioeconómica y la «pobreza espiritual», y ni siquiera podemos hacer distinción entre ellas. La pobreza (en todas sus formas de expresión) es indigencia de vida. Y esa vida debe entenderse únicamente como vida ante Yahvé.

4. *Los enemigos*

H. Schmidt, *Das Gebet des Angeklagten im Alten Testament*, BZAW 49 (1928); H. Birkeland, *Die Feinde des Individuums in der israelitischen*

Psalmenliteratur (1933); P. A. Munch, *Einige Bemerkungen zu den* 'aniyyim *und den* reša'im *in den Psalmen*: Le Monde Oriental 30 (1936) 13-26, H. Birkeland, *The Evildoers in the Book of Psalms* (1955); K Schwarzwaller, *Die Feinde des Individuums in den Psalmen* (tesis Hamburg 1963); G. W. Anderson, *Enemies and Evildoers in the Book of Psalms*, BJRL 48 (1965) 16-29; L Delekat, *Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum* (1967); O. Keel, *Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen*, SMB 7 (1969); W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrangten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhange untersucht*, FRLANT 99 (1970); L. Ruppert, *Der Leidende Gerechte und seine Feinde* (1973).

Los cánticos de oración y los cánticos de acción de gracias de los individuos nos ofrecen ocasión especialmente propicia para formularnos algunas cuestiones fundamentales acerca de la naturaleza, la función y la significación de los enemigos del individuo. Si investigamos minuciosamente sobre los enemigos del individuo, tendremos que hacer desde un principio rigurosas distinciones. En los cánticos de oración de la comunidad, estudiados en el § 6, 2, I β, y asimismo en los salmos del rey, vimos que los enemigos de que se trataba eran indudablemente fuerzas extranjeras (צרים; אויבים) que amenazaban al pueblo de Dios y a su rey elegido (Sal 44,11; 74,3ss; 78,42ss; 89,23; 106,10). Son, en sentido supremo y decisivo, los enemigos de Dios («tus enemigos»: 21,9; 66,3; 83,3; 89,11.52; 92,10; 110,1.2; «sus enemigos»: 18,1; 89,43; 132,18).

Por otra parte, en los cánticos de oración y en los cánticos de acción de gracias de los individuos se mencionan los «enemigos de los individuos». Se hace referencia a ellos principalmente con los términos אויב, רשע, צר, o también (para mencionar un término muy discutido) con la expresión en estado constructo פעלי און. Aparecen como «perseguidores» (Sal 7,2; 142,7) y son «calumniadores» (Sal 5,9; 27,11; 54,7; 56,3; 59,11) y «los que me aborrecen» (Sal 35,19; 38,20; 41,8; 69,5; 86,17), obran «insolentemente» (Sal 54,5; 86,14) y «con violencia» (Sal 54,5; 86,14) y persiguen con engaños y falsedades. Tres series de imágenes presentan intuitivamente la peligrosa actividad de estos enemigos: 1. La imagen de un ejército que ataca y asedia (3,7; 27,3; 55,19; 56,2; 59,5; 62,4 y *passim*); 2. La imagen de un cazador o de un pescador que trata de capturar su presa (7,16; 9,16; 31,5; 35,7-8; 57,7; 59,8; 64,4; 140,6); 3. La imagen de bestias salvajes que persiguen su presa (7,3; 22,13-14; 27,2; 35,21). ¿Quiénes son esos enemigos del individuo? En primer lugar, hay que señalar que nuestra distinción entre enemigos extranjeros y adversarios

del individuo no es aceptada por aquellos especialistas (principalmente escandinavos) que incluyen también los cánticos de oración y los cánticos de acción de gracias en el gran grupo de los cánticos del rey. Esta concepción, que tuvo su origen en S. Mowinckel, influyó particularmente en las investigaciones de H. Birkerland (*Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur* [1933]). Se califica a todos los enemigos de no israelitas. Por consiguiente, la enemistad que aparece en los salmos sería primordialmente de índole nacional, y estaría caracterizada por los enfrentamientos que hubo de tener en tiempos antiguos el rey o el general de su ejército, y en tiempos más recientes, el sumo sacerdote. Y, así, al orante individual habría que buscarlo siempre entre los grandes dignatarios de la nación. Esta concepción adquiere, además, una nota particular, si la «ideología real» que aparece en los «cánticos individuales de lamentación» se integra en la esfera de la fiesta de entronización mítica. Entonces (principalmente según S. Mowinckel, *PsStud* II), habría que adoptar puntos de vista según los cuales las fuerzas míticas del caos entran en escena en forma «historizada» en los más diversos salmos. En resumen: en esta explicación se concibe a los enemigos como entidades que, en cuanto a su origen, fueron —en parte— mitos historizados y —en parte también— nacieron del enfrentamiento con fuerzas extranjeras. Mowinckel opina que esos salmos se aplicaron más tarde a los individuos: «Se interpretó también a los salmos para uso de los individuos —originalmente tal vez para sólo los «grandes»— en actos de culto» (*Religion und Kultus* [1953] 119). A los escandinavos les gusta hablar de una «democratización» de las lamentaciones y de los salmos, que originariamente pertenecieron sólo a la «ideología real». Pero con esta explicación se eliminaría la distinción, antes señalada, entre los enemigos del pueblo y los enemigos de los individuos. Y es discutible que sea objetivo y justo acabar con esta distinción. Pero admitamos, en primer lugar, que por encima de la frontera marcada entre los enemigos del pueblo y los enemigos de los individuos, hubo intercambio de metáforas. Así, por ejemplo, cuando un individuo habla de ejércitos que le acosan y rodean, entonces no cabe duda de que la oración del individuo está haciendo uso de metáforas de la esfera del rey (cf. principalmente el Sal 3). Y, asimismo, en la serie de imágenes que hablan de enemigos que persiguen al orante como bestias salvajes, entonces ha tenido entrada una concepción teñida a veces de colorido mítico-demoníaco y que procede de un mundo de imágenes que va más allá de la vida y padecimientos de los individuos.

Aquí los motivos y las metáforas procedentes del ámbito de los salmos del rey han irrumpido en las «lamentaciones y cánticos de acción de gracias de los individuos». Pero, a causa precisamente de esta explicación, se hace —al menos— problemático el proceso de «democratización» al que se refieren los escandinavos: ese proceso de democratización de los salmos que originariamente pertenecieron al drama cultual del rey. Nuevamente nos preguntamos si puede darse por sentada una «ideología real» en los cánticos de oración y en los cánticos de acción de gracias de los individuos. En la mayoría de estos salmos, no se reconoce a menudo ni un solo vestigio del supuesto drama cultual del rey. Más bien, la interpretación —caso por caso— de los cánticos de oración y de los cánticos de acción de gracias nos muestra una y otra vez que en ellos se habla de individuos pertenecientes al pueblo de Dios del antiguo testamento (de personas que no se distinguen por ostentar dignidad alguna, y que a menudo son muy pobres y carecen de toda influencia). Y, desde luego, si esta observación de los especialistas escandinavos se integra, además, en un acto sagrado y mítico de culto real (siendo el rey un «penitente» que se despoja de sus derechos), entonces se cierra por completo el círculo vicioso de la supuesta ideología real sagrada (cf. M. Noth, *Dios, rey y pueblo en el antiguo testamento*, en Id., *Estudios sobre el antiguo testamento* [Salamanca 1985] 159-195).

Si estamos de acuerdo con la explicación, ya enunciada por Gunkel, de que motivos y metáforas de la esfera de la realeza tuvieron entrada en los cánticos de oración y en los cánticos de acción de gracias de los individuos, y si con esta explicación reconocemos una huella de relativo acierto en las teorías escandinavas sobre la «ideología real sagrada», tendremos que volver a preguntarnos quiénes son realmente los enemigos del individuo. Antes de que intentemos dar respuesta a esta cuestión, será conveniente ofrecer una visión de conjunto de las diversas explicaciones que se han dado hasta ahora:

1. Ya hemos esbozado anteriormente las opiniones de Mowinckel y de sus seguidores. Pero no las hemos desarrollado por completo. Aun en el caso de que la «ideología real» tienda a borrar las fronteras entre los enemigos extranjeros y los enemigos del individuo, porque los cánticos de oración y los cánticos de acción de gracias de los individuos tendrían como elemento determinante la misma «ideología real», sin embargo no podemos pasar por alto el hecho de que en la imagen de los «enemigos extranjeros» sigue habiendo características mitológicas.

Los enemigos son fuerzas míticas de la muerte que sobrepasan los aspectos de un «enemigo nacional» y que consideran al rey como expuesto a las fuerzas enemigas de Dios y a siniestros peligros.

2. H. Schmidt vio en los enemigos del individuo, más que nada, a los acusadores y perseguidores que, por encontrarse enferma la persona justa y piadosa («pobre»), formulan sospechas contra él y le someten a juicio. Esta concepción —en lo que respecta a la institución de la jurisdicción divina— fue definida con exactitud por W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, FRLANT 99 (1970). Los enemigos, en Beyerlin, son interpretados más claramente como los acusadores y perseguidores que quieren hacer acto de presencia en el juicio sagrado de Dios y provocar un veredicto de culpabilidad, una sentencia condenatoria de Dios.

3. H. Birkeland, subrayando de manera especial la expresión פעלי און (*po'alê awen*), expresó la opinión de que los «enemigos» fueron originariamente magos (Sal 7,13ss; 10,7ss), que mediante conjuros querían causar la ruina del «pobre». Esta explicación pudo basarse en el hecho de que, en el mundo mesopotámico, se proyectaban en las oraciones imágenes de individuos en las que predominaba la representación de lo mágico y lo demoníaco.

4. Una concepción que apenas se tiene ya en cuenta o se discute hoy día, la presentó B. Duhm en su comentario. En opinión del citado autor, los enemigos de los piadosos eran «partidarios de la cultura griega» que perseguían a los חסידים, a quienes consideraban retrógrados. Este tipo de explicación es congruente con la datación que Duhm hace de los salmos, ya que él cree que la mayoría de ellos se escribió durante la época de los macabeos.

5. Hay que tener en cuenta, además, una interpretación sumamente variada de los «enemigos»: una interpretación caracterizada por su vigoroso realismo. El enemigo es el chantajista de los pobres, el opresor de los que no están amparados por el derecho y carecen de valedores, el atormentador de los socialmente desfavorecidos. O bien el enemigo es el vengador de sangre, el perseguidor —sediento de sangre— de quien se siente amenazado y huye buscando asilo en el santuario. Sobre el «derecho de asilo», cf. L. Delekat, *Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum* (1967).

6. Los cánticos de oración de los individuos —según Keel— no ofrecen ni mucho menos descripciones de hechos. Más bien, el temor de la persona oprimida es objetivado tanto en el lenguaje como mediante el empleo de metáforas. Las imágenes de los enemigos se entienden quizás como «proyecciones». El «enemigo» es la nada que surge en figura de la muerte, la nada que experimenta una encarnación concreta en la persona de sentimientos hostiles. Cf. O. Keel, *Feinde und Gottesleugner* (1969).

Teniendo en cuenta todos estos intentos de explicación y con la pregunta constante acerca del fundamento textual y la rectitud de las concepciones expuestas, proponemos lo siguiente: particularmente en los cánticos de oración y en los cánticos de acción de gracias de los individuos, el «pobre», «el perseguido» o el oprimido designa a sus adversarios —cualquiera que sea la forma en que se manifiesten— como «mis enemigos» (3,8; 6,11; 9,4; 17,9; 25,11; 27,6; 30,2; 31,16; 35,19; 41,6 y *passim*). Lo mejor será comenzar con los dos sufrimientos y desgracias que aparecen sin cesar en los cánticos de oración de los individuos, y que son problemas que el orante debe soportar. Se trata de grave enfermedad o de extrema situación de injusticia (cf. H. Schmidt, *Die Psalmen* [1934], introd. p. VI). Hay que señalar que los «enemigos» del individuo que sufre, aparecen siempre en estos contextos. Declaran que el «enfermo» ha sido, evidentemente, «olvidado por Dios»; consiguen descubrir la causa de su aflicción: la hallan en un «delito» que él ha cometido, y se burlan de él por el «justo castigo» que está sufriendo. La verdadera profundidad de la enemistad consiste en que el צדיק estaría separado de Yahvé en virtud de estas afirmaciones, acusaciones y juicios formulados por los enemigos. Estos enemigos fundan sus razonamientos en una «vulgar piedad que relaciona groseramente causas y efectos», y es inmensa la maldad de esos enemigos del צדיק que se aferra a Yahvé; éste ofrece descripciones según las cuales los enemigos aparecen con la forma demoníaca de quien quiere separar definitivamente a alguien de Dios.

Un perfil aún más nítido lo tiene la figura del enemigo, en los cánticos de oración de aquel a quien se niega la justicia. A este respecto, debemos prestar especial atención a dos cosas que emprenden los enemigos: la calumnia y la persecución. En procesos jurídicos difíciles, en los que intervienen hechos que no están claros, el derecho veterotestamentario exige que se acuda al santuario central (Dt 17,8-13). En él resolverá el caso el «veredicto

de Dios», transmitido por el sacerdote. Los enemigos entran también en el santuario; a menudo tratan, incluso entonces, de presentar nuevas acusaciones y calumnias, si el veredicto de Dios se pronuncia en favor del oprimido (Sal 4). Pero el que se lamenta, acude en súplica a Yahvé y le pide que salga en favor de sus derechos; se declara inocente (Sal 7) y busca refugio en el veredicto salvador de Dios. No debemos olvidar tampoco que el santuario ofrecía asilo. La víctima —desamparada— de la persecución se refugia en el ámbito del templo y aguarda el veredicto de Yahvé acerca de la justicia e injusticia de quienes le persiguen. Hay que tener en cuenta todas estas relaciones, al dar una explicación de quiénes son los enemigos del individuo. Y el orante que se lamenta reconoce siempre en lo que emprenden sus enemigos acciones supremas que tratan de separarle de Dios. Véase el comentario del Sal 4 («finalidad»).

Podríamos resumir estas observaciones señalando tres aspectos en la imagen de los enemigos que aparece en los salmos:

1. Los enemigos del individuo son, sin duda alguna, personas. Piensan, hablan y actúan como personas (malas), como «malvados». Y como a tales se les pide cuentas, se les condena y juzga (cf. Sal 7,13ss; 9,16; 35,7s; 141,10 y *passim*).

2. Sin embargo, esta imagen del enemigo —esta imagen humana— es trascendida constantemente: «Es evidente que los salmos no describen una realidad con la que tenga que enfrentarse el justo en un momento determinado, sino que —según parece— ofrecen la imagen de la impiedad en su mayor grado y de la maldad violenta: una imagen que existía ya en la tradición recogida por los salmos» (C. Barth, *Einführung in die Psalmen*, BiblStud 32 [1961] 54). Los «colores y dimensiones exagerados» caracterizan al enemigo como el «arquetipo», como la «imagen prototípica» de todo lo que es maldad, de todo lo que constituye la perdición de los seres humanos, de todo lo que corrompe a la creación, y de todo lo que separa de Yahvé. Los componentes de esta imagen del enemigo fueron tomados de los ámbitos más diversos del mundo circundante y de la propia experiencia de Israel en cuanto a vida y sufrimiento.

3. En los salmos, el arquetipo del enemigo se desarrolla cada vez más claramente como antitipo del «pobre» y del «justo» arquetípicos. El «violento» es el «antitipo negativo» del עני. Cf. G. von Rad, *TeolAT* I, 489.

Finalmente, tenemos que valorar la interpretación que da Mowinckel (y Birkeland) del término פעלי און (cf. *PsStud* I,

1-58). Mowinckel opina que און es el conjuro mágico que brota de los enemigos. Los enemigos, según eso, serían «hechiceros mágicos». También J. Pedersen interpreta און como «el poder mágico» (*Israel* I-II [1926] 431). Y, en realidad, este término designa en el antiguo testamento algo «siniestro, misterioso y tenebroso» (Gunkel-Begrich, *EinlPs* 201). Por tanto, los פעלי און serían (expresándonos de momento prudentemente) los «hacedores de lo misterioso». El sentido mágico y hechicero de און, en los salmos, se aprecia sólo de manera desvaída en unos cuantos pasajes. Así, por ejemplo, vemos por Sal 10,9 que los און פעלי utilizan el poder misterioso de la maldición para destruir a una persona (cf. también Sal 59,13). Apoyándonos en la idea de una maldición eficaz, podremos explicar en algunos pasajes la designación de los enemigos como פעלי און. Lanzan sobre él צדיק un conjuro mágico que le separa de Yahvé y de su bendición. De esta manera, la desgracia del individuo adquiere además un trasfondo especialmente siniestro.

Comentario

Salmo 1

LA PERSONA VERDADERAMENTE FELIZ

Bibliografía: H. Schmidt, *Grüsse und Glückwünsche im Psalter*: ThStKr 103 (1931) 141-150; N. H. Snaith, *Five Psalms (1; 27; 51; 107; 34). A New Translation with Commentary and Questionary* (1938); E. R. Arbez, *A Study of Psalm 1*: CBQ 7 (1945) 398-404; P. Auvray, *Le psaume 1*: *Notes de grammaire et d'exégèse*: RB 53 (1946) 365-371; H. W. Wolff, *Psalm 1*: EvTh 9 (1949-1950) 385-394; H.-J. Kraus, *Freude an Gottes Gesetz. Ein Beitrag zur Auslegung der Psalmen 1; 19B und 119*: EvTh 8 (1950-1951) 337-351; M. Buber, *Recht und Unrecht, Deutung einiger Psalmen*, en *Sammlung Klosterberg*, Europ. Reihe, 1952; I. Engnell, *Planted by the Streams of Water. Some Remarks on the Problem of the Interpretation of the Psalms as illustrated by a Detail in Psalm 1*, en *Studia Orientalia Ioanni Pedersen... dicata* (1953) 85-96; G. Botterweck, *Ein Lied vom glücklichen Menschen (Psalm 1)*: ThQ 138 (1958); M. Weis, *Via Thorae* (en hebreo): מעיבות 6 (1958); L. Roussel, *Le psaume 1. Texte, Traduction, Commentaire* (1959); F. C. Fensham, *Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern Vassel Treaties and the Old Testament*: ZAW 74 (1962) 1-9; W. Janzen, 'Ašrē *in the Old Testament:* HThR 58 (1965) 215-226; J. Dupont, *'Béatitudes' égyptiennes:* Bibl 47 (1966) 185-222; S. Bullough, *The Question of Metre in Psalm 1*: VT 17 (1967) 42-49; R. Bergmeier, *Zum Ausdruck* עצת רשעים *in Ps 1,1...*: ZAW 79 (1967) 229-232; E. Lipiński, *Macarismes et Psaumes de Congratulation:* RB 75 (1968) 321-367; J. A. Soggin, *Zum ersten Psalm:* ThZ 23 (1967) 81-96; C. Schedl, *Psalm 1 und die altjüdische Weisheitsmystik*: Deutscher Orientalistentag 1 (1968) 318-333; H.-J. Kraus, *Zum Gesetzesverständnis der nachprophetischen Zeit:* KAIROS 11 (1969) 122-133; W. Käser, *Beobachtungen zum alttestamentlichen Makarismus*: ZAW 82 (1970) 225-250; G. W. Anderson, *A Note on Psalm 1,1*: VT 24 (1974) 231-234; R. Lack, *Le Psaume 1: Une analyse structurale*: Bibl 57 (1976) 154-167; P. Auffret, *Essai sur la structure du Ps 1*: BZ 22 (1978) 23-45; R. P. Merendino, *Sprachkunst in Psalm 1*: VT 29 (1979) 45-60; W. Vogels, *A Structural Analysis of Ps 1*: Bibl 60 (1979) 410-416; J. T. Willis, *Psalm 1 – an Entity*: ZAW 91 (1979) 381-401; N. H. Snaith, *Ps 1,1, and Is 40,31*: VT 29 (1979) 363s; B. André, *'Walk', 'Stand' and 'Sit' in Psalm 1,1-2*: VT 32 (1982) 327.

1 **Feliz el hombre que no camina en el consejo de los malvados[a],**
ni se detiene en el camino de los pecadores,
ni se sienta en la reunión de los cínicos;
2 **sino que tiene su delicia en la instrucción[b] de Yahvé,**
y, leyendo su torá, medita día y noche.
3 **Es como el árbol**
plantado junto a corrientes de agua[c],
que produce siempre su fruto,
y cuyas hojas no se marchitan.
[Cuanto emprende, tiene buen fin][d].
4 **No son así los malvados, «no»[e],**
sino como paja que el viento arrebata[f].
5 **Por eso los malvados no se mantendrán en pie en el juicio**
ni los pecadores en la comunidad[g] de los justos.
6 **Porque Yahvé conoce el camino[h] de los justos,**
pero el camino de los malvados lleva a la perdición.

1 **a** S traspone בעצת y בדרך. Esta lectura muestra que la expresión הלך בדרך resultaba más familiar en hebreo que la de הלך בעצת. Sin embargo, debemos leer como el TM e interpretar la frase trasmitida en él en el sentido de «seguir el consejo» (2 Crón 22,5; Miq 6,16; Sal 81,13; Jer 7,24). En cuanto a los tiempos verbales utilizados en el Sal 1, cf. D. Michel, *Tempora und Satzstellung in den Psalmen* (1960) 108ss. G. Bergsträsser se dio cuenta ya de que: «En poesía, especialmente en la poesía tardía, una mayor ampliación del uso del perfecto con significado de presente o de futuro condujo a una completa desaparición de las diferencias de significado entre los tiempos y a una anómala promiscuidad en el empleo de todas las indicaciones de tiempo... en cuanto al presente y el futuro. Ejemplos de la diversidad en el empleo de los boempos verbales, sin razón aparente, para expresar el presente y el futuro: ... Sal 1,1s...» (*Hebräische Grammatik,* 2/1 [1926] 29). D. Michel saca la conclusión: «Estas dificultades se resuelven en cuanto no traducimos ya los tiempos como expresiones de puntos de tiempo» (108). Una conjetura sobre el carácter de los tiempos: «... las acciones expresadas por el perfecto muestran carácter accidental en relación con la persona actuante»; «... las acciones expresadas por el imperfecto muestran carácter sustancial en relación con la persona actuante» (110).

2 **b** Contra el parecer de estilistas y estetas, que consideran insólito el que en dos miembros paralelos de un mismo verso aparezca la misma palabra תורה, y que pretenden introducir las palabras (que no tienen apoyo en ninguna versión) חקות o יראת (De Lagarde), debemos seguir el TM. «Y así, a pesar de todo, parece que se acentúa aquí la palabra תורה: énfasis que es más importante que las reglas de la poesía. Respetemos lo que al poeta le pareció más importante que las leyes del estilo» (H. W. Wolff, 389).

3 **c** El constructo פלגי falta en Jer 17,8. Pero es obvio que, en los tiempos posteriores al destierro, especialmente en la poesía sapiencial,

פלגי מים era una expresión corriente: Sal 119,136; Prov 5,16; 21,1 (Lam 3,48; Is 32,2).

d Las palabras de este verso ofrecen una explicación de la metáfora empleada anteriormente. El sujeto de la frase no es el árbol sino el צדיק. Aquí tenemos un suplemento inspirado en Jos 1,8 en una parte del versículo que no encaja métricamente con el resto.

e El G introduce en este lugar, con encarecida afirmación, οὐχ 4
οὕτως, que puede proporcionar la ocasión para insertar לא כן en el TM, tanto más que esta adición completa la forma, algo escasa, de esta parte del versículo.

f La adición, en el G, de ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς («de la faz de la tierra») debe entenderse como añadidura para dar ornato al estilo.

g El G leyó evidentemente בעצת en lugar de בעדת, y tradujo ἐν 5
βουλῇ, pero debe preferirse indudablemente el TM.

h La supresión de la repetición del דרך, efectuada a menudo por la 6
crítica textual, desconoce las peculiaridades de expresión y estilo de las enseñanzas sapienciales, que en este caso contemplan «los dos caminos» que el individuo puede seguir.

Forma

El primer salmo fue colocado al principio de la colección del Salterio como introducción y preámbulo al mismo. Este hecho queda confirmado por una variante notable en Hech 13,33. Al citarse el salmo segundo, la mencionada variante dice: ἐν τῷ πρώτῳ ψαλμῷ («en el primer salmo»). Se presupone, por tanto, que lo que hoy es Sal 1 no entraba en la enumeración, por considerársele como un preámbulo. Esta observación no es de poca importancia para la comprensión del Sal 1 en el marco del Salterio. Carece de fundamento la idea de W. H. Brownlee de que Sal 1 y 2 deben entenderse e interpretarse como pertenecientes, ambos, a una «liturgia de coronación». Brownlee se basa en Dt 17,14-20, la ley deuteronómica relativa al rey, en la que se ordena al rey que lea y observe la *torá* (Dt 17,19s). Pero no hay indicación alguna en Sal 1 de que las afirmaciones que en él se hacen se refieran a un rey. Por lo que respecta a la hipótesis, cf. W. H. Brownlee, *Psalms 1-2 as a Coronation Liturgy*: Bibl 52 (1971) 321-336. Cf. también J. A. Soggin (90ss) en diálogo con I. Engnell.

Es fácil de analizar la estructura del Sal 1. Los versículos 1-3 hablan del justo, y los v. 4-5, del impío, y el v. 6, haciendo un

resumen, hablan del destino al que van a parar los dos caminos. Pero en la configuración de su texto, Sal 1 ofrece una imagen difícil de esclarecer. Así lo vemos mediante un análisis métrico. El v. 1 contiene ya notables dificultades. La disposición métrica 3 + 3 + 3 se opondría por completo al sentido. En el mejor de los casos llegaríamos a la acentuación 2 + 2 + 2 (Sievers, Gunkel). También, un claro metro 3 + 3 se ajustaría entonces al v. 1. En los restantes versículos, los siguientes metros quedarían entonces desproporcionados: v. 2: 4 + 4; v. 3: 2 + 2 (?) y 3 + 2 (?); el último estiquio del v. 3 sería una adición secundaria y sobrepasaría la posibilidad de asimilación métrica; v. 4: 3 + 4; v. 5: 4 + 3; v. 6: 4 + 3. Indudablemente, el diagnóstico de los metros ofrece resultados insatisfactorios. Pero toda corrección del texto por razones métricas sería absurda e indefendible. Se sugiere la sospecha de que el salmo no tiene metro reconocible, sino que está redactado en prosa elevada con carácter de himno (S. Bullough, *The Question of Metre in Psalm 1*: VT 17 [1967] 42-49).

El salmo debe asignarse al grupo de formas de la poesía didáctica que están orientadas a un tema (cf. *supra*, Introducción § 6, 1). Está caracterizado, además, por los siguientes elementos: 1. Una fórmula introductoria אשרי האיש, típica de un «texto de felicitación». Esta fórmula de felicitación viene a sustituir a la antigua fórmula de bendición בָּרוּךְ (Jer 17,7). 2. Conceptos e imágenes de la didáctica sapiencial que se reconocen fácilmente en los diversos versículos (Gunkel-Begrich, *EinlPs*, 381-397). 3. La típica terminología y puntos de vista de los salmos de la *torá*, que celebran la revelación de la voluntad de Yahvé como fuente de todo conocimiento y guía indispensable (cf. principalmente Sal 19B y 119, y también Sal 34; 37; 49; 73; 111; 112; 127; 138; 130). Por lo que respecta al grupo de los salmos de la *torá*, consúltese G. von Rad, *Sabiduría en Israel* (Madrid 1985) 69. Pero convendrá tener en cuenta que, en tiempos tardíos, la *torá* fue asociándose cada vez más con la חכמה: la instrucción de Yahvé se entiende como fuente de sabiduría (por ejemplo, en Sal 119,98).

Marco

Si la poesía didáctica del Sal 1 está influida temáticamente, en el fondo, por los elementos conceptuales de la חכמה y principalmente de la תורה, entonces habrá que buscar el autor entre los círculos de maestros de sabiduría y de *torá*. Es difícil determi-

nar la fecha de la composición. Se puede cuestionar incluso (como lo ha hecho M. Buber) que Sal 1 sea más reciente que Jer 17 (como supone R. Kittel). De todos modos, teniendo en cuenta el efecto total del salmo, habrá que pensar —desde luego— en los tiempos que siguieron al destierro. H. W. Wolff cree hallar en él referencias a las circunstancias existentes durante el reinado de los tolomeos, en el siglo III a.C. Por su parte, H. Gunkel nos recuerda la repudiación de los samaritanos y la disolución de los matrimonios mixtos (para comprender el primer versículo). B. Duhm fija, finalmente, la composición del salmo en el siglo I a.C., y deja margen para la posibilidad de que el preámbulo del Salterio haya sido tomado de un viejo rollo de la *torá*. En todo caso, es muy digna de tenerse en cuenta la autonomía del individuo, que se va manifestando en Sal 1. Entre el pueblo de Dios ha tenido lugar una división y separación de inconcebibles proporciones y efectos. Grupos y movimientos se oponen unos a otros. El צדיק individual y aislado se halla frente a la gran mayoría de los impíos. La «comunidad de los justos» (Sal 1,5) no es ya la totalidad de Israel, sino un círculo de los que se han separado de ella por propia decisión, un grupo que se concibe a sí mismo como opuesto a la gran masa de los impíos. Tal es la situación en que debe enmarcarse Sal 1. En forma de poema didáctico, el salmo exalta al צדיק, que está bien arraigado en la *torá* de Yahvé, y lo celebra como persona verdaderamente feliz. No se ve la existencia de un «Sitz im Leben» relacionado con el culto, aunque buen número de imágenes y conceptos del Sal 1 se deriven de la esfera del culto, como puede verse en concreto.

Comentario

La fórmula de felicitación אשרי aparece con frecuencia en el Salterio Sal 1
2,12; 32,1s; 33,12; 34,9; 40,5; 41,2; 65,5 y *passim*; aparece especialmente en la poesía sapiencial: Prov 3,13; 8,34; 20,7; 28,14; Job 5,17; Eclo 14,1s y *passim*. Como fórmula opuesta podríamos mencionar probablemente הוי («¡ay de!»): W. H. Wolff, *Amos' geistige Heimat*, WMANT 18 (1964) 16s. Sobre la fórmula de felicitación, cf. F. C. Fensham, *Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern Vassel Treaties and the Old Testament*: ZAW 74 (1962) 1-9; W. Janzen, 'Ašrê *in the Old Testament*: HTR 58 (1965) 215-226; E. Lipiński, *Macarismes et Psaumes de congratulation*: RB 75 (1968) 321-367; K. Koch, *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegesse* ([3]1974) 8, 322ss, y THAT I, 257ss (aquí podrá encontrarse más bibliografía).

אשרי es una forma de plural en estado constructo, que da carácter nominal a la sintaxis «fórmula de felicitación» (BrSynt § 7a). Sin embargo, la felicitación no es tanto un deseo o una promesa dirigida a un individuo. Sino que es, más bien, «una exclamación gozosa y una observación entusiasmada»: «¡Feliz el hombre que...!» (M. Buber, *Recht und Unrecht*, 65-66). El אשרי, de carácter «secular», debe distinguirse de la fórmula solemne y sagrada ברוך (Jer 17,7). Por eso, en los comentarios ingleses se prefiere, con razón, «happy» (A. Cohen, E. G. Briggs) a «blessed» (G. Scroggie). La exclamación y la gozosa observación, al comienzo del v. 1, ocupan sensiblemente —en la poesía sapiencial— el lugar que antes ocupaban las palabras de amonestación y advertencia (W. Zimmerli, ZAW 51 [1933] 185s). Antes, las palabras de amonestación de los maestros de sabiduría exhortaban más que nada a la obediencia; ahora el acontecimiento de una vida verdaderamente feliz, por el poder de la *torá*, se convierte en motivo de felicitación. ¿Cuáles son las notas características de una persona verdaderamente feliz? A esta pregunta se responde en los v. 1-3, primero mediante descripciones negativas (v. 1) y luego de manera positiva. La persona verdaderamente feliz se separa de todo lo que está en enemistad con Dios. No acepta el consejo de los רשעים («malvados»), no va por el camino de los pecadores, y no se sienta en la reunión de los cínicos. El clímax es digno de tenerse en cuenta: הלך - עמד - ישב («camina», «se detiene», «se sienta»). Mantenerse estrictamente separado de las naciones es un mandamiento para Israel desde los tiempos más remotos (Núm 23,9). Pero, como exhortación dentro de Israel, este precepto de mantenerse separado lo formulan sobre todo los maestros de sabiduría: Prov 1,10-19; 4,14-19. Una persona sabia evitará todo contacto con cínicos (escarnecedores), malvados e insensatos. De la relación con la *torá* que aparece en nuestro salmo, se desprende que el צדיק se mantiene separado de todos los que tienen sentimientos hostiles hacia Dios (Sal 26,4).

Ahora hemos de definir con más precisión de quiénes tiene que separarse el hombre al que se juzga verdaderamente feliz, el צדיק. El רשע es originalmente una persona a quien un tribunal ha encontrado culpable de una acusación que se ha formulado contra él (L. Köhler, *TheolAT*[3], 161). Pero además (y esto es de fundamental importancia para comprender Sal 1) el רשע es quien ha sido hallado culpable por la *torá* de Dios, alguien que ha sido excluido del santuario por orden de un sacerdote (Sal 15; Sal 5,5 en comparación con 5,8). Los רשעים desprecian la *torá* de Yahvé; ellos tienen sus propios principios de vida y sus pro-

pias máximas (עצה). Los חטאים («pecadores») son los que han quebrantado expresamente un mandamiento o una prohibición (L. Köhler, *TheolAT*³, 158). Por eso se hace referencia a su «camino». El error en que se encuentran, se reconoce por lo que han hecho. Finalmente, el לץ («cínico» o «escarnecedor») es aquel a quien le gusta reunirse con otros semejantes a él para decir cosas fuertes y burlarse de Dios. Su manera de hablar y de pensar puede deducirse, en el antiguo testamento, de Is 28,15; Sal 73,8-11 y Mal 3,14. En la poesía sapiencial la persona del «cínico» está apareciendo constantemente. De todas esas personas hostiles a Dios, debe apartarse el צדיק. Esta separación es requisito previo para la verdadera felicidad. No es «fariseísmo» en sentido estricto, sino una condición vital de la fe: una condición que también en el nuevo testamento se exige con insistencia (2 Cor 5,11; 6,14-18; 2 Tes 3,6).

En el v. 2 la descripción de las notas características del צדיק, 2
es decir, de la persona verdaderamente feliz, acentúa el lado positivo. «Sus características positivas son 1. las de afecto: su reacción ante la revelación de la voluntad de Dios es una reacción de gozo, y 2. el justo mantiene ininterrumpidamente la vinculación de su vida con esa revelación» (G. von Rad, *«Gerechtigkeit» und «Leben» in der Kultsprache der Psalmen*, en *Bertholet-Festschrift* [1950] 421). La comprensión de este versículo y de todo el salmo depende ahora de la interpretación que demos del término תורה (*torá*). Debemos rechazar la traducción tradicional, «ley», que introduce inmediatamente toda clase de prejuicios y reflexiones nomísticos. תורה es «instrucción» en el sentido de «revelación clemente de la voluntad de Dios» (cf. G. von Rad, *TeolAT* I, 247ss). En Sal 1 se presupone que esa revelación clemente de la voluntad de Dios es cosa fija y escrita. Para comprender esta concepción de la תורה, debemos mencionar en primer lugar la idea deuteronómica tardía, o deuteronomista: la תורה es la revelación completa y escrita de la voluntad de Dios, que puede leerse en público (Dt 31,9-11) o en privado (Jos 1,7). Esta expresión de la voluntad de Dios, que primariamente contiene la ley de Dios, incluye también anuncios históricos (Dt 1,5; Sal 78,1; Neh 8,13ss). Desde luego, el centro de la *torá* (תורה) es y sigue siendo la ley de Dios transmitida por Moisés (Mal 4,4). Pero, en todo caso, la תורה entendida en este sentido, es la «sagrada Escritura», autoritativamente válida. No podemos determinar cuál es el alcance de la «sagrada Escritura», tal como se la presupone en Sal 1,2. ¿Se trata del Deuteronomio, del Penta-

teuco o incluso del canon (parcialmente) completo? Está cuestión está relacionada con la incertidumbre en cuanto a la datación del Sal 1. Desde luego, por su misma naturaleza, este salmo es un preámbulo del Salterio, y por tanto el concepto de תורה incluye en todo caso, e incluso primordialmente, el rollo escriturario del Salterio.

El concepto de תורה que debe presuponerse en Sal 1, tiene su origen en la teología deuteronómica. En ella no sólo se mencionan mandamientos, ordenanzas y estatutos, sino también la multitud de los diversos mandamientos de Dios que se conocen como «*torá* de Yahvé», y que constituyen por tanto una unidad completa en sí misma. Esto permitió que se abriera el camino a una nueva comprensión. «Todas las instituciones [= instrucciones] particulares son consideradas ahora como parte de una revelación de la voluntad divina, fundamentalmente indivisible. Esta nueva concepción hizo que el concepto de la revelación divina se separara definitivamente del culto. El antiguo Israel había encontrado en el culto los mandamientos, las listas de preceptos y los 'torôt', instrucciones de los sacerdotes. 'La *torá*' era, en cambio, el objeto de la *instrucción teológica* y su *situación* vital (*Sitz im Leben*) se transfiere cada vez más al corazón humano» (G. von Rad, *TeolAT* I, 258). La *torá* de Yahvé debe hallarse presente en todo momento en la vida de una persona (Dt 6,6s; Jos 1,18). El hombre debe meditar constantemente sobre ella; la *torá* es la quintaesencia del gozo y de la felicidad. Indudablemente, ha tenido lugar un cambio, estimulado por la teología deuteronómica-deuteronomista. Corresponde a lo que señalamos anteriormente (bajo el epígrafe de «marco») sobre las divisiones y separaciones en el pueblo de Dios. La *torá* dejó de entenderse como la dispensación de la salvación a un grupo determinado (a la comunidad cultual de Israel) vinculado con ella por los hechos de la historia (cf. G. von Rad, *TeolAT* I, 260). ¿Se hallaba esto asociado con la tendencia hacia una concepción «legalista»? ¿se convirtió «la ley» en «magnitud absoluta e incondicional» (M. Noth)? En primer lugar, debemos subrayar que la traducción de la palabra תורה por «ley» es inadecuada y engañosa. La תורה es y sigue siendo la «instrucción» (M. Buber) clemente y misericordiosa de Yahvé, sin que tenga nada que ver en qué condiciones y en qué contextos se la utilice. Cualquiera que sea su alcance, la *torá* —como instrucción misericordiosa de Yahvé— es para el צדיק la fuente de la revelación. Cuando el justo la medita y la lee, ora para que se abran sus ojos y contemplen las maravillas que dimanan de la *torá* (Sal 119,18). La promesa de que Yahvé habla en la *torá* despierta intensa y ferviente expectación.

Si el término תורה señala así, las sagradas Escrituras como el medio y el testimonio de la revelación divina, entonces hay que rechazar todo intento de estrechar y rebajar la *torá* al concepto

de «ley», y hay que desechar todo juicio sobre el «nomismo judío». En la תורה el צדיק escucha la palabra viva de Dios (Sal 119). Esa palabra es un poder que reconforta (Sal 19,8) y llena de gozo (Sal 19,9), un poder que irradia luz y claridad (Sal 119,105.130). Por eso, estas experiencias que se tienen de la *torá* (תורה) suscitan gozo y «delicia» (חפץ) por la revelación de la voluntad de Dios. En Sal 119 se describe la relación entre el צדיק y la תורה con los conceptos de שעשועים («delicia», «gozo»: Sal 119, 24.77.92.143.174) y אהב («amor»: Sal 119,97.165). Este deleitarse (*delectari*) en la revelación de la divina voluntad es el sentimiento determinante y sustentador de la vida verdaderamente feliz (Sal 112,1)[1]. La continuidad de la relación de la vida interior con la תורה se expresa luego en la segunda mitad del versículo. הגה designa el murmullo suave de quien lee la Escritura para sí mismo. הגה puede designar también el gruñido del león sobre su presa (Is 31,4) o el arrullo de la paloma (Is 38,14). La Vulgata traduce este término por *meditari*. El צדיק lee y medita «día y noche» la תורה. La frase יומם ולילה significa «continuamente», «en todo momento» (cf., por ejemplo, Sal 119,97.98: לעולם)[2].

Después de describir las características de la persona verdaderamente feliz —las *notae* del צדיק— en su faceta negativa y en su faceta positiva, la felicidad de esa persona se presenta ahora intuitivamente mediante una imagen: el justo es como árbol plantado cerca de la corriente de las aguas. La comparación de un hombre con un árbol no es poco frecuente en el antiguo testamento (cf., por ejemplo, Jer 11,19; Ez 17,5ss). Pero el pasaje paralelo por excelencia es Sal 92,13-15. Vamos a estudiar ahora 3

1 «Ex his verbis discamus, minime Deo probari coactum vel servilem cultum, nec alios esse idoneos Legis discipulos, nisi qui hilari animo ad eam accedunt, et quos ita delectat eius doctrina, ut nihil potius ducant vel suavius quam in ea proficere Ex hoc Legis amore fluit assidua eius meditatio » (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius,* a proposito de Sal 1,2)

2 «'Et in lege eius meditabitur die ac nocte' Non est sine damnatione meditatio, nisi prior sit voluntas, amor ipse per se docebit meditari Verum haec voluntas desperatis nobis de viribus nostris per humilem in Christo fidem de coelo (ut dixit) petenda est Hoc bene nota Mos est et natura omnibus amantibus de suis amoribus libenter garrire, cantare, fingere, componere, ludere, item libenter eadem audire Ideoque et huic amatori Beato viro suus amor, lex domini, semper in ore, semper in corde, semper (si potest) in aure es, 'qui enim ex deo est, verba dei audit' 'Cantabiles mihi erant, inquit, iustificationes tuae in loco peregrinationis meae' Et iterum 'Et meditabor in iustificationibus tuis semper'» (Lutero, WA 5, 35, 24ss)

atentamente la historia de la tradición de la imagen que aparece en Sal 1,3.

En la tradición de la חכמה hallamos los testimonios más antiguos de esta imagen fuera del antiguo testamento. Nos referimos concretamente a las sentencias de Amen-em-ope. En ellas se dice:

> «El hombre verdaderamente silencioso se mantiene aparte.
> Es como árbol que crece en un *jardín*.
> Florece y produce doble fruto:
> Se (alza) ante su señor.
> Sus frutos son dulces; su sombra, placentera;
> Y envejecerá en el jardín» (H. Gressmann, AOT[2] 39).

En el texto egipcio, la existencia feliz e ideal es la de «la persona verdaderamente silenciosa». Es también la persona feliz y con éxito. Y se la compara con un árbol.

En el antiguo testamento encontramos esta imagen (de fecha probablemente anterior a la del Sal 1,3) en Jer 17,7-8. Se trata de un texto que la mayoría de los comentarios atribuyen a la tradición sapiencial, y con razón. Son dignas de tenerse en cuenta las diferencias entre Jer 17,7-8 y Sal 1,3. El texto de Jer 17,7-8 comienza con un término litúrgicamente importante ברוך («bendito»), mientras que Sal 1 está caracterizado por el término más secular אשרי («feliz»). El hombre bendecido, en Jer 17,7, es quien deposita su confianza en Yahvé (בטח ביהוה), mientras que en Sal 1 se proclama afortunado al צדיק, que está arraigado en la תורה. Basándose en esta diferencia, H. Gunkel —en su comentario— ha sacado conclusiones para la historia de la piedad que son completamente inadecuadas. El citado especialista establece un contraste entre la religión viva y profética de la confianza y la religión fríamente legalista, la religión de la letra, que puede observarse en Sal 1. 1. Al emitir este juicio, el autor hizo caso omiso del hecho de que la imagen de un árbol con toda su savia puede aplicarse, en la tradición sapiencial, a diversos modos de existencia, y que en cada caso hay que atender cuidadosamente al contexto para entender bien la descripción. Ahora bien, el צדיק del Sal 1 no encaja en el esquema de la historia de la piedad que establece un contraste entre la altura profética de la religión y el bajo nivel de una religión nomística (cf. anteriormente). 2. Hemos de tener en cuenta que la fórmula con que comienza Sal 1 no indica, ni mucho menos, la tendencia hacia una esclerosis sacral del ברוך, sino todo lo contrario: revela un sorprendente rejuvenecimiento. «Desde un principio, debemos ser conscientes del hecho de que los que están decididamente del lado de Yahvé, saben muy bien que están 'bendecidos' no sólo en forma espiritual..., sino también en todos los aspectos en que secularmente se puede decir que una persona es 'feliz'» (H. W. Wolff, 386).

Quien tiene sus «delicias» en la תורה y vive en ella, tendrá felicidad en su vida. Esa persona se parece al árbol plantado junto a «corrientes de agua». פלג (en acádico, *palgu*) designa la acequia abierta artificialmente. Por tanto, el agua nutre en todo momento las raíces del árbol, de forma que éste produce fruto בעתו (literalmente, «a su tiempo», es decir, habitualmente, siempre) y sus hojas no se marchitan. Por consiguiente, se hace referencia —en sentido figurado— a la seguridad de que la vida de ese hombre va a producir fruto, va a ser una vida fecunda (cf. Sal 92,13ss). La unión íntima con el elemento que da vida garantiza la «fecundidad de la existencia» en todos sus aspectos.

A esta imagen intuitiva se añaden unas palabras que enuncian sobriamente un hecho y que marcan la transición de la imagen a la realidad: la persona que tiene sus raíces en la תורה de Dios llevará a buen fin todo lo que emprenda[3]. Esta parte —añadida— del versículo está modelada según Jos 1,8: texto paralelo al del Sal 1,2. En Jos 1,8 Josué recibe la promesa כי־אז תצליח את־דרכך («porque entonces harás prosperar tu camino»).

4 Mientras que los v. 1-3 hablaban de las características y de la esencia y el valor de la persona verdaderamente feliz (del צדיק), los v. 4-5 describen ahora con colores sombríos la imagen opuesta de la vida desdichada del רשע. La vida del malvado se halla en vivo contraste con la del justo. Nunca se presentará con excesivo relieve la diferencia (Mal 3,18), ya que el malvado se inclina siempre a hacer concesiones y a minar los fundamentos de la צדקה (Mal 3,14). El רשע es como la paja, que es arrebatada por el viento, cuando al aventar caen al suelo los granos, que tienen más peso (cf. Sal 35,5; Job 21,18; Is 17,13; Os 13,3; Dalman, *AuS* III, 126-139). En contraste con la imagen de lo que está firmemente arraigado y permanece (v. 3), tenemos la imagen de lo que es arrebatado por el viento y desaparece (v. 4). En la enseñanza de la sabiduría, esta técnica de presentar las cosas

3 «Prosperitas quoque cave, ne carnalis a te intelligatur In abscondito haec est et penitus in spiritu, adeo, ut nisi fide eam teneas, potius summam adversitatem iudices Nam diabolus sicut folium et verbum dei extreme odit Ita et eos, qui ipsum docent et audiunt, totius mundi adiutus viribus persequitur Miraculorum ergo omnium miraculum audis, quando prosperari audis omnia, quae facit vir beatus Quid enim mirabilius, quam quod fideles, dum occiduntur crescunt, dum minuuntur multiplicantur, dum subiiciuntur superant, dum expelluntur intrant, vincunt cum vincuntur? Sic mirificavit dominus sanctum suum, ut hoc sit summae prosperitatis, quod summae est infelicitatis» (Lutero, WA 5, 41 27ss)

en contraste de blanco y negro, tiene indudablemente una finalidad pedagógica. Hay que subrayar con claridad inequívoca hasta qué punto la vida del צדיק difiere de la del רשע. No debe pasarnos inadvertido el hecho de que el צדיק tiene los rasgos característicos de la soledad arquetípica, mientras que los רשעים, con su gran abundancia, poseen el carácter de *massa perditionis* (de «la masa de los que se pierden»).

5 En el v. 5 nos enfrentamos con un difícil problema exegético, que comienza inmediatamente con la traducción de קוּם בְּ. En la *mayoría de los casos se traduce sin más:* «*Por eso los impíos no* subsisten (o no subsistirán) en el juicio». Y en seguida surge la cuestión: מִשְׁפָּט ¿se refiere al juicio final (Duhm, Kittel) o al «constante gobierno justo de Dios» (así Gunkel, basándose en Ecl 12,14)? Pero, al formularse esta pregunta, se ha pasado ya por alto la traducción exacta, traducción que es muy importante, de קוּם בְּ. Conviene fijarse aquí en una explicación que da L. Köhler. Traduce así el citado especialista: «Die Gottlosen dürfen in der Rechtsgemeinde nicht aufstehen» («Los impíos no podrán estar de pie en la asamblea congregada para hacer justicia»). Y luego formula la hipótesis de que «el acusado aguardaba de rodillas o postrado en el suelo, mientras se discutía sobre su culpabilidad» (L. Köhler, *Der hebr. Mensch* [1953] 149). Pero es probable que tengamos que buscar la interpretación en otra dirección. Como dijimos en el comentario del v. 1, al dar una explicación del concepto de רשע cf. *supra*, la denominación de רשע no sólo se puede derivar del ámbito de la asamblea reunida para administrar justicia, sino también del ámbito de la comunidad reunida para el culto y que está influida por la תורה de Yahvé. El רשע es una persona a quien la תורה de Yahvé ha puesto en evidencia como culpable, y que por tanto queda excluida de la adoración de Dios en el lugar santo (Sal 15; 5,5-6). En un acto jurídico sagrado se determina en Israel: «¿Quién podrá morar en el monte santo de Dios?» (Sal 15,1). En el Sal 24,3 se formula la pregunta: «¿Quién subirá al monte de Yahvé? ¿y quién podrá estar en su lugar santo?». En la segunda parte del versículo citado, en Sal 24,3, encontramos la expresión קוּם בְּ. Podría revelarse aquí una conexión importante. El Sal 1,5 —teniendo en cuenta el Sal 24,3— debería traducirse provisionalmente: «Por eso, los malvados no entrarán en el tribunal reunido para el juicio, ni los pecadores en la comunidad de los justos». Y el sentido sería el siguiente: los רשעים no tienen acceso al acto de juicio sagrado (מִשְׁפָּט), porque no tienen acceso al santuario, y por este motivo

no pueden sumarse a la עֵדָה de los צַדִּיקִים, es decir, a la comunidad que ensalza a Dios en el lugar santo (Sal 118,19.20; 111, 1). ¿Y por qué los malvados no tienen entrada a esos ámbitos? Pues porque su vida ha sido arrebatada ya antes, como la paja por el viento. La conexión mediante על־כן refuerza la traducción e interpretación que acabamos de dar. Pero hay algo en lo que debemos insistir con encarecimiento: es probable que las instituciones del derecho sagrado y las instituciones del culto no tengan en absoluto ninguna significación real para nuestro salmo. Es verdad que las imágenes y las fórmulas llevan la impronta de esas instituciones, pero han quedado ya espiritualizadas en gran medida. La institución jurídico-sagrada del משׁפט, mencionada en el Sal 1, y la עדת צדיקים trascienden la realidad empírica de lo sagrado y cultual y se convierten en magnitudes transparentes que afectan a la totalidad de la existencia y señalan hacia el tiempo del fin. Por consiguiente, demostrarían estar en lo cierto aquellas concepciones que —de manera quizás muy precipitada y atrevida— hablan del משׁפט como del «juicio final», y de la עדה como de la «comunidad mesiánica del mundo nuevo». La interpretación dada por Gunkel en el sentido de que el משפט sería el «continuo gobierno justo por parte de Dios» generaliza y desmembra las ideas concretas que nosotros debemos investigar (especialmente en la peculiar yuxtaposición de los términos משׁפט y עדה). Pero F. Nötscher borra todos los contornos del mensaje del antiguo testamento, al escribir así: «El trascurso mismo del mundo surte efecto de juicio. Los impíos no viven mucho tiempo; desaparecen pronto de la comunidad».

Como conclusión, el contenido de los v. 1-3 y 4-5 se resume 6
en una fórmula que enuncia la doctrina de los dos caminos: Yahvé «conoce» el camino de los צדיקים, pero el camino de los רשעים «lleva a la perdición». Ahora es el lugar apropiado para ofrecer una breve interpretación del concepto de צדיק, que se introdujo desde el principio. En paralelismo con la interpretación del término רשע, debemos señalar en primer lugar que el צדיק es la clase de persona que, en las relaciones sociales concretas del orden jurídico, ha demostrado ser una persona «justa», a la que no se puede considerar culpable. En la relación jurídico-sacral referente a la תורה de Yahvé, se puede repetir esta misma interpretación, sólo que el orden social se define ahora como perteneciente al pacto con Dios y a la justicia de Dios. La cuestión de la justicia sagrada relativa al צדיק se halla, por ejemplo, en Ez 18 y en Sal 15 y 24. El concepto de צדיק debe entenderse

sobre la base de este doble trasfondo de orden social procedente de la comunidad jurídica y de la comunidad de culto. No obstante, la expresión que aparece en el Sal 1 recibe su matiz distintivo mediante este contexto específico, a saber, que el צדיק es reconocido como tal porque evita todas las relaciones que le separan de Yahvé y porque consagra su atención a la תורה como único elemento que soporta y determina su vida. La vida del צדיק está caracterizada por un vivo deseo y amor de la sagrada Escritura. La צדקה del צדיק abarca, por tanto, y determina toda su vida. Este צדיק, que es persona verdaderamente feliz y enraizada en la תורה de Dios, es «conocido» por Yahvé. ידע tiene aquí el significado de «cuidar de una persona», «acompañar a esa persona con cariñoso interés», «estar cerca de ella», «atender sus necesidades»: Sal 34,16ss. El hecho de que el verbo «no pertenezca tanto a la esfera de la contemplación cuanto a la del contacto», lo subraya con especial encarecimiento M. Buber. Cf. Sal 37,18ss. Mientras que el camino de los que viven su vida a la luz de la תורה está dirigido también por la luz de Yahvé, el camino de los רשעים se precipita en la perdición (Prov 13,13).

Finalidad

Debido al versículo final, que sirve de resumen, se ha señalado a menudo como tema del Sal 1 el de «los dos caminos». Y entonces se hace referencia constantemente a la consiguiente teoría de la recompensa de la doctrina sapiencial del Sal 1, infiltrada de nomismo. Más aún, se ve generalmente en el צדיק el «ideal del fariseo que es fiel a la ley y que se aísla de los demás». Se valora entonces al Sal 1 como documento de un judaísmo basado en el nomismo. ¿Estará en lo cierto esta interpretación? ¿corresponderá al tema e intención de todo el salmo?

Para comenzar con este punto, diremos que no es un secreto para nadie el que la sabiduría de nuestro salmo no es la de una persona que se halla en una encrucijada de caminos. El Sal 1 no es una señal indicadora de «dos caminos» en el sentido de que el camino del רשע fuera también una posibilidad práctica que se pudiera estudiar. Ese camino se descarta en absoluto, es un camino que no conduce a ninguna parte, que en realidad no se puede recorrer. El terrible destino de los רשעים, es decir, de los que se han separado de las «instrucciones» de Dios, no es más que el sombrío contraste de la única vida que se puede recomendar y que es verdaderamente feliz. Por eso, el salmo —en su

totalidad— no se puede entender sino desde este punto de vista. Y entonces toda la atención se centra en el צדיק, cuya forma de vida está caracterizada y presentada por la gozosa exclamación y entusiástica declaración expresada mediante la fórmula אשׁרי האישׁ: «¡Qué feliz es esa persona!». El sabe muy bien que los רשׁעים le van a llevar a la perdición. Por eso se aparta de ellos. Ha echado raíces en el suelo vivificador de la תורה, con gozo y profundizando cada vez más. Pero esa תורה no es el νόμος (la «ley») que da muerte, sino la revelación vivificadora y salvadora de la sagrada Escritura, tal como se la conocía entonces (cf. Sal 119). El צדיק no es un imitador decadente que, a falta de palabra profética viva, ha caído en una «religión de la observancia» y que ahora, a impulsos de su propia piedad (una piedad, como se dice, «típicamente judía»), y con el entusiasmo de un escriba, trata de mantener vivo un mensaje que se ha convertido en letra muerta. Nada de eso. Sino que el estilo de vida del צדיק, especialmente su amor que lo determina todo, y su delicia en la תורה, está sustentado por el poder vivificante y de comunicación de la *torá* (Sal 19B y 119)[4]. Todo lo que en el Sal 1 se afirma acerca del תורה, posee en el fondo un carácter que sobrepasa con mucho toda vida individual. «No obstante su estilo personal, son expresiones típicas y, como tales, trascienden decididamente las posibilidades psicológicas y morales del hombre» (G. von Rad, *TeolAT* I, 467). La imagen del צדיק feliz posee claramente los caracteres de lo supraindividual y paradigmático. El «fariseo», con su obediencia sumamente rigorista a la ley, no puede llenar esta imagen. El nuevo testamento proclama que Jesucristo, «a quien Dios hizo nuestra justicia» (1 Cor 1,30), es el cumplimiento de esta imagen original, que el salmo del antiguo testamento tenía ya en mente y había abrazado gozosamente. El alimento de Jesús era hacer la voluntad de aquel que le había enviado (Jn 4, 34). Por medio de Cristo y en Cristo, la comunidad del nuevo pacto reconoce y experimenta aquella gozosa relación de vida con la Biblia, que se basa únicamente en el poder de Dios para comunicarse y ser clemente. Exactamente lo que se describe en en Sal 1. En Cristo y por medio de Cristo el cristiano es hecho partícipe de la existencia feliz de la *nova creatura* del צדיק.

4. «... sed aliud est esse in lege, aliud sub lege: qui est in lege, secundum legem agit; qui est sub lege, secundum legem agitur. Ille ergo liber est, iste servus» (san Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, PL 1, en 36-37, 69).

Finalmente, no olvidemos que el Sal 1 es el preámbulo del salterio. Se proclama feliz a aquel que, leyendo y reflexionando sobre los salmos, se deja llevar por el mensaje que le muestra el camino[5].

5. «Scio autem futurum, si quis exercitatus in hac re fuerit, plura per se inventaturus sit in psalterio, quam omnes omnium commentarii tribuere possint» (Lutero, WA 5; 47, 11s).

Salmo 2

EL REY DE YAHVE Y LAS NACIONES

Bıblıografıa A Schulz, *Bemerkungen zum 2 Psalm* ThGl 23 (1931) 87-97, G E Closen, *Gedanken zur Textkrıtık von Ps 2,11b-12a* Bıbl 21 (1940) 288-309, R Kobert, *Zur ursprunglıchen Textform von Ps 2,11 12a* Bıbl 21 (1940) 426-428, G von Rad, *Erwagungen zu den Konıgspsalmen* ZAW 58 (1940-1941) 216-222, H H Rowley, *The Text and Structure of Psalm II* JTS 42 (1941) 143-154, I Sonne, *The Second Psalm* HUCA 19 (1945-1946) 43-55, G von Rad, *El rıtual real judıo,* en Id , *Estudıos sobre el antıguo testamento,* Salamanca 1976, 191-198, J de Fraıne, *Quel est le sens exact de la fılıatıon dans Ps 2,7* Bıjdr 16, 4 (1955) 349-356, P A H de Boer, *De zoon van God ın het Oude Testament*, Leıdse Voordrachten 29 (1958), G Cooke, *The Israelıte Kıng as Son of God* ZAW 73 (1961) 202-225, H Cazelles, Nšqw br (*Ps 2,12*) Orıens Antıquus 3 (1964) 43-45, R Tournay, *Le Psaume (de la Fête du Chrıst-Roı) Ps 2 Le Roı-Messıe* Assemblees du Seıgneur 88 (1966) 46-63, W Vıscher, '*Der ım Hımmel Thronende lacht*' EvThBeıh (1966) 129-135, B Lındars, *Is Psalm 2 an Acrostıc Poem?* VT 17 (1967) 60-67, G Sauer, *Dıe ἀκροστιχίδες Psalm 2 und 110* ZDMG 118 (1968) 259-264, J A Soggın, *Zum zweıten Psalm,* en *Wort, Gebot, Glaube W Eıchrodt zum 80 Geburtstag* (1970) 191-207, W Thıel, *Dıe Weltherrschaft der judaıschen Konıge nach Psalm 2,* en *Theologısche Versuche* III, ed J Rogge-G Schılle (1871) 53-63, H Gese, *Natus ex Vırgıne,* en *Probleme bıblıscher Theologıe G von Rad zum 70 Geburtstag* (1971) 73-89, O H Steck, *Frıedensvorstellungen ım alten Jerusalem*, TheolStud 111 (1972), C E Wood, *The Use of the Second Psalm ın Jewısh and Chrıstıan Tradıtıon of Exegesıs A Study ın Chrıstologıcal Orıgıns* (tesıs St Andrews 1976), P Auffret, *The Lıterary Structure of Ps 2 Tr by D J A Clınes* (JStOT SupSer), Sheffıeld 1977, G Wılhelmı, *Der Hırt mıt dem eısernen Szepter Ueberlegungen zu Ps 2,9* VT 27 (1977) 196-204, J A Emerton, *The Translatıon of the Verbs ın the Imperfect ın Ps 2,9* JThS 29 (1978) 499-503

1 ¿Por qué murmuran los pueblos
y las naciones traman cosas vanas?
2 Se alzan[a] los reyes de la tierra
y los príncipes conspiran[b]
[contra Yahvé y contra su ungido][c].

3 «¡Rompamos sus ataduras
y arrojemos lejos de nosotros sus cuerdas[d]».
4 El que tiene su trono en el cielo, se ríe;
el Señor[e] se burla de ellos.
5 Entonces él les habla en su ira
y los aterroriza en su furor:
6 «¡Yo he entronizado solemnemente a mi rey[f]
en Sión, mi monte santo!».
7 Proclamaré el decreto de Yahvé[g]:
Me dijo: «¡Tú eres mi hijo,
yo te he engendrado hoy!
8 Pídeme[h],
y te[i] daré las naciones como herencia,
y los confines de la tierra serán tu posesión.
9 Las quebrantarás[j] con maza de hierro,
las harás añicos como si fueran jarra de alfarero».
10 ¡Ahora, reyes, actuad prudentemente!
¡Quedad advertidos, oh jueces de la tierra!
11 Servid a Yahvé con temor
'y con temblor besad sus pies'[k],
12 no sea que él se encolerice y perezcáis en vuestros designios,
porque su furor se inflama muy pronto.
¡Felices todos los que en él confían!

2 a יתיצבו en el sentido de alzarse y organizarse para la guerra (1 Sam 17,16; Jer 46,4) tiene sentido y hace que sea superflua la corrección יתיָעֲצו (correspondiendo así al Sal 83,4 Graetz, Lagarde y Gunkel).

b נוסדו de סוד (KBL 386). Cf. también Sal 31,14 = «conspirar» (para formar un סוד). T (Targum) y G (συνήχθησαν). No es necesaria efectuar una enmienda y leer נוֹעֲדוּ.

c Este verso es muy probablemente una adición secundaria que anuncia los fines que se propone la coalición hostil y trata de explicar el sufijo plural («sus cuerdas»). El G tiene un סֶלָה al fin del v. 2.

3 d Aunque el S con עלֵמימו y el G con τὸν ζυγόν sugieren una corrección del texto, nos inclinamos a preferir el plural עבתימו, en paralelismo con מוסרותימו del TM.

4 e En crítica textual no se puede determinar de manera decisiva si es «de mayor efecto» (Gunkel) el nombre propio יהוה, que se trasmite en muchos manuscritos. Basándose en las versiones, que leen יהוה, se ve que la lectura אדני es la más extraña.

6 f La corrección, efectuada a menudo (desde Wellhausen), que trasforma las palabras pronunciadas por Dios en palabras pronunciadas por el rey («Yo fui consagrado como su rey sobre Sión, su monte santo»—), es difícil de justificar. La decisión hay que adoptarla teniendo

en cuenta la explicación que se dé de la forma de todo el salmo. Las razones para la corrección son que algunos manuscritos griegos leen: Ἐγὼ δὲ κατεστάθην βασιλεὺς ὑπ' αὐτοῦ. Estas palabras corresponderían a un texto hebreo que dijera: נסכתי מלכו. Pero seguimos al TM por las razones que se estudiarán luego, al hablar de la «Forma».

g La corrección que algunos efectúan en el v. 6 (cf. en **f**) supone 7
de ordinario que se efectúan otros cambios en el v. 7, que carecen por completo de fundamento, especialmente porque insisten en «aclarar» la lectura חק, que suena extraña, pero que actualmente es fácil de explicar. Ejemplo: אספך אל־חקי («Quiero tomarte en mi regazo»). Nosotros preferimos no modificar el TM.

h Por razones métricas se trata de suprimir שאל ממני. Se investi- 8
gará si este proceder se halla justificado (cf. infra, a propósito de la «Forma»).

i No puede afirmarse con seguridad que haya que suplir el sufijo de segunda persona de singular (ואתנך), siguiendo al G (δώσω σοι), ya que el objeto indirecto de la acción de dar se halla implícito en el sufijo del nombre y un doble empleo del sufijo sería contrario al buen estilo.

j תרעם, de רעע II, «quebrantar». Se trata de una forma aramea 9
correspondiente al hebreo רצץ (Miq 5,5; Jer 15,12; Job 34,24). El primer verbo, en el v. 9, fue vocalizado equivocadamente תרעם por el G, pero acertadamente תרעם por el TM (*poel* del arameo רעע = al hebreo רצץ), como se demuestra por el paralelo נפץ (cf. B. Duhm).

k El TM dice literalmente: «y alegraos con temblor», y al comienzo 11
del v. 12: «besad al hijo». El texto es problemático en lo que respecta a lo de «alegrarse temblando» y también en lo que atañe a lo de besar al בר (aramaísmo ininteligible; en el v. 7 tenemos בן). El texto está corrompido. Después de mucho cavilar y de numerosas tentativas (cf. G. E. Closen), A. Bertholet propuso en ZAW 28 (1908) 58s una conjetura textual con bastantes visos de credibilidad: hay que trasponer las dos últimas palabras del v. 11 y las dos primeras palabras del v. 12. De esta manera (y haciendo caso omiso de la *mater lectionis*, de la vocalización y de la separación de las palabras), se llega a establecer el siguiente texto, que parece más original y bien fundado objetivamente: ברעדה נשקו ברגליו, «con temblor besad sus pies». Esta conjetura tiene en cuenta, además, el paralelismo de los miembros.

Sobre los tiempos en Sal 2 y su significado dentro de la estructura sintáctica, cf. D. Michel, *Tempora und Satzstellung in den Psalmen* (1960) 94s.

Forma

En la colección del Salterio, el Sal 2 se contó originariamente como el salmo primero, porque el Sal 1 se consideraba como un

preámbulo. En una variante importante de Hech 13,33 vemos que el Sal 2 se cita con las siguientes palabras: ἐν τῷ πρώτῳ ψαλμῷ.

La estructura del salmo apenas ofrece dificultades, si seguimos el TM. No es fácil comprender cómo, gracias a una corrección del v. 6 (según algunos manuscritos del G), se haría más transparente la estructura y movimiento de ideas del texto. Si nos atenemos al TM, tendremos la siguiente imagen del texto: en los v. 1-3 se nos habla de la revolución universal de las naciones extranjeras (contra Yahvé y contra su Ungido). Con vivo contraste, se describe la reacción de Yahvé a esta rebelión (v. 4-6). El pasaje del v. 6 contiene una declaración de Dios: estas palabras que se anuncian en el v. 5 como futura respuesta a los planes de las naciones enemigas y de sus reyes. Esta futura declaración de Dios (v. 6) se fundamenta luego vigorosamente en los v. 7-9, dentro de la estructura del texto, mediante el llamamiento del rey para que asuma sus poderes. Y después de esta referencia al pleno poder, actual y eficaz, del rey, y —al mismo tiempo— a la futura intervención de Yahvé en medio de su furor, se lanza un ultimátum a los reyes rebeldes (v. 10-12). El salmo entero es tan claro y transparente en su estructura, que cualquier corrección no hace más que engendrar confusión. Pero ¿quién es el que habla? La respuesta no puede ser sino: el rey que tiene su trono en Sión. Observa con asombro la rebelión hostil de las naciones y de sus reyes (v. 1-3), declara cuál es la reacción de Yahvé (v. 4-6), proclama cuáles son sus propios poderes, los poderes de que ha sido investido (v. 7-9) y lanza un ultimátum a los soberanos enemigos (v. 10-12). En el salmo se han combinado declaraciones formales que el rey debía aún proclamar, es decir, que debía aún promulgar en una ocasión todavía por determinar.

El Sal 2 pertenece al grupo de los cánticos del rey, grupo de formas determinadas por el tema (cf. *supra*, Introducción § 6, 3). Los salmos del rey, claramente designados como grupo especial en Sal 45,2, poseen como tema común el término «rey». El «Sitz im Leben» de estos salmos debe determinarse en cada caso concreto (cf. *infra*, «Marco»).

En primer lugar hay que examinar la situación con respecto a la métrica. En los v. 1 y 2 se observan con claridad dobles cadencias de ritmo ternario (con excepción de las palabras, que son probablemente una añadidura: «contra Yahvé y contra su Ungido»). Y lo mismo ocurre en los v. 3, 4, 6 y 7 (con excepción de la introducción: «Proclamaré el decreto de Yahvé»), en el v. 8

(con excepción de las dos primeras palabras: «Pídeme»), y en los v. 9, 10, 11 y 12 (con excepción de la fórmula final: «Felices todos los que en él confían»). Tan sólo el v. 5, la declaración futura de Dios, que también resalta mucho por el contenido de su pensamiento, debe leerse métricamente: 4 + 3. Las partes de los versículos enumeradas antes como excepciones, vamos a examinarlas brevemente. Si la parte de la frase que dice «contra Yahvé y contra su Ungido» es tan sólo un complemento, como parece muy probable, entonces esas palabras quedan al margen del análisis métrico. Pero la introducción que se hace en el v. 7 es un verso claramente de ritmo ternario, que —como anuncio solemne del חק יהוה— justifica su posición aislada. En el v. 8, las palabras שאל ממני puede separarse del verso siguiente que es doble cadencia de ritmo ternario. Una construcción métrica de ritmo binario, como ésta, haría violencia, mediante indebida esquematización, al salmo. La fórmula final: «Felices todos los que en él confían», abre de repente, por su forma y por su contenido, la posibilidad de un modo positivo de existencia y concluye el salmo con una breve nota optimista. Difícilmente habrá margen en este lugar para pensar en una interpolación.

Marco

Hemos afirmado ya que el Sal 2 pertenece al grupo de los «salmos del rey». ¿Cómo habrá que definir ahora el «Sitz im Leben» de este salmo característico? En la mayoría de los comentarios recientes se da la explicación de que el Sal 2 se cantaba en Jerusalén con motivo de la fiesta de entronización de un rey. Pero no es posible reconstruir, a base de este texto, el trascurso de una fiesta de entronización o el ritual de la coronación. No podemos dividir el salmo entre diversos locutores; no lo permite la disposición del texto. El único cantante y el único locutor es el rey. Pero ¿será correcta la opinión de que el soberano recitaba en Jerusalén el salmo con motivo de la fiesta de su elevación al trono? La rebelión de las naciones que antes estaban sometidas hablaría en favor de esta interpretación. Sabemos por la historia del cercano oriente antiguo que los Estados vasallos se aprovechaban de la ocasión de un cambio de monarca en el trono, para sacudirse el yugo de los poderes que los esclavizaban y oprimían. Si se cree que una fiesta de entronización entendida en este sentido era el «Sitz im Leben» del salmo, entonces sería adecuada la interpretación ofrecida por O. H. Stech (23): «El

salmo reúne frases estereotipadas que el rey tiene que pronunciar, después de haber ocupado su trono en palacio. El salmo es la expresión ritual de la afirmación de que el rey de Jerusalén, precisamente por Yahvé, es inatacable e invencible; por ello, en los v. 1-3 tenemos el contraste de una nueva rebelión caótica de las naciones, pero de una rebelión que, a causa precisamente del poder de Yahvé que subyuga al caos de las naciones... queda dominada desde el principio». Pero la referencia a la fórmula de investidura para la entronización nos permite pensar también en otra conexión como «Sitz im Leben». Podríamos pensar en una «fiesta anual de entronización», a la manera de la fiesta de *Sed*, que durante algún tiempo se celebraba en Egipto cada 30 años, o en una «fiesta del rey de Sión» (H.-J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament* [1951] § 4; cf. también el «excursus» sobre el Sal 132).

Por lo que se refiere al tiempo en que se originó el salmo, podríamos pensar en la época de la monarquía judaíta en Jerusalén, pero con la reserva de que, durante la historia de la tradición, se produjeron intrusiones en el texto del salmo. La determinación exacta de la época del salmo se dificulta por el empleo convencional del lenguaje. Ahora bien, los aramaísmos (רגשׁ y רעע en el v. 9) parecen señalar hacia las intrusiones tardías a que aludíamos.

M. Treves sostuvo la hipótesis de que el Sal 2 debía entenderse e interpretarse por su supuesto origen en el año 103 a.C. El salmo contendría una alusión acróstica a Janneo (VT 15 [1965] 81-90). Esta opinión fue impugnada, con buenas razones, por B. Lindars, *Is Psalm II an acrostic Poem?*: VT 17 (1967) 60-67.

¿Cómo podremos contribuir a resolver la cuestión de la autoría del salmo? Si el rey es quien habla, él pudo ser también el compositor y poeta. Pero podríamos buscar también al poeta entre los círculos de los profetas de la corte que escribían para el rey. Pues el Sal 2 está impregnado indudablemente de vigorosa energía profética (así piensa también Gunkel).

Comentario

1 El carácter, marcadamente profético, aparece inmediatamente en la pregunta introducida por למה. El cantor está atónito y sorprendido de que las naciones extranjeras, que hasta entonces (como hace suponer el v. 3) habían estado sometidas al rey de

Jerusalén, se atrevan a rebelarse. El asombro nace del conocimiento que se posee del poder soberano de Yahvé (v. 3), quien entregó a las naciones extranjeras al poder de su rey elegido (v. 8). Por eso. ¿cómo se atreven esas potencias a rebelarse contra Yahvé y contra su «ungido»? (v. 2). Así que la pregunta introducida por למה no va acompañada de preocupación y ansiedad, sino de sorpresa y consternación por lo atrevidas que son las naciones extranjeras. En el v. 1 se describe de manera impresionante el sordo murmullo (רגשׁ) y cuchicheo (הגה) de los poderes que se rebelan; pero, desde un principio, es «inútil» y «en vano» (ריק) todo lo que tramen. En la descripción de la situación, el tiempo perfecto puede hallarse junto al imperfecto (BrSynt § 41i). «La revolución mundial contra un dominio mundial» (H. Schimdt): tal es la situación explosiva en que sitúan al oyente los v. 1-3. Y puesto que en el v. 8 se nos vuelve a hablar del dominio universal del rey de Jerusalén, nos damos cuenta de que la interpretación de esta imagen nos abrirá los ojos para comprender el salmo.

Los comentarios explican casi unánimemente que la idea de un dominio universal del rey judaíta, tal como se expresa también en los Sal 18,44-48; 72,8-11 y 89,26, se halla en vivísima contradicción con la realidad histórica, y que ni siquiera David reinó sobre un imperio universal (Gunkel). Y entonces se busca una salida en la explicación de que estos pasajes del Salterio representan una imitación de poemas extranjeros, con su pompa y sus excesivas pretensiones de gloria, tal como correspondía al «estilo palatino» de los países del cercano oriente antiguo (H. Gressmann, *Der Messias* [1929] 1-64). En interpretaciones más recientes, las afirmaciones acerca del dominio universal del soberano se contemplan dentro de los parámetros de la llamada «ideología real» del cercano oriente antiguo y de su base mítico-sagrada (I. Engnell, G. Widengren).

Pero por estos caminos no se llega a captar el mensaje esencial del Sal 2. Lo que hay que hacer, más bien, es considerar tres puntos:

1. En Israel hay indudablemente puntos de partida históricos y concretos para una amplia concepción del dominio y poder soberano. En este punto tenemos que mostrar nuestro desacuerdo con Gunkel. A. Alt demostró que David fue rey sobre un imperio que desempeñó un papel importante en la historia de la formación de diversos imperios en el cercano oriente antiguo (A. Alt, *Das Grossreich Davids*, en *KlSchr* II, 66-75). Alt escribe así: «Se puede hablar de 'estilo cortesano' cuando, por ejemplo, en los cánticos que ensalzan el comienzo del reinado de un nuevo monarca de la casa de David, se desea que el soberano reine 'de mar a mar y desde el río (Eufrates) hasta los confines de la tierra', o con expresiones parecidas se espera de él un reinado universal

(Sal 72,8). Pero, por exageradas que nos parezcan estas expresiones en comparación con el poder efectivo o la impotencia de la dinastía davídica después de Salomón, tales expresiones no se escogieron irreflexivamente ni se tomaron del acervo de fórmulas de uso corriente en los grandes reinos, sino que desde los comienzos mismos se aplicaron a la realidad histórica del reino de David, que tuvo una expansión hasta alcanzar proporciones universales: realidad que se presenta ahora ante los ojos de sus sucesores como un ideal y un postulado» (*KlSchr* II, 75). Si tenemos en cuenta esta realidad histórica, habremos logrado un importante punto de partida. Para los reyes judaítas, el modelo de imperio universal es el imperio de David.

2. Debemos tener en cuenta que, en los salmos del rey, la *concepción de un gran reino llegó a ampliarse hasta la concepción de un imperio universal*. Por el momento, dejemos en suspenso la cuestión de si la tendencia de esta exageración es pompa o «estilo cortesano», ideal o postulado; en todo caso, debemos señalar que un lenguaje convencional y estereotipado, con figuras de dicción, realiza esta gigantesca expansión. No se puede negar que la corte del rey de Jerusalén participa de las ideas e imágenes de la «ideología real» del cercano oriente antiguo (muy cambiadas en sus detalles). El gran rey está en el centro de una extensión universal del mundo. Ahora bien, en la ideología real del cercano oriente antiguo, este aspecto universal surge en el punto de intersección entre la cosmología mítica y la entronización sagrada. El soberano es «rey divino» y, por este motivo, es también soberano del mundo. Ahí está el punto decisivo.

3. El soberano en el cercano oriente antiguo es «rey divino» en el sentido de las concepciones míticas y sagradas imperantes a la sazón. Pero el soberano de Sión es el rey escogido por Yahvé. Su dominio universal puede entenderse únicamente desde la óptica de quien es el Creador y el Señor del universo, que es Yahvé (cf. *supra*, Introducción § 10, 1). La idea de la soberanía universal, en el antiguo testamento, tiene su fundamento en la intersección de la doctrina de la creación y la elección de David o de su dinastía; esa idea, en su origen efectivo, no es pompa ni estilo cortesano, no es ideal ni postulado, sino que es el acontecimiento de un extenso mandato que Yahvé, como Creador y Señor del mundo, ha dado a su rey elegido. Al Dios de Israel, al אדני (v. 4; Sal 8,2) le pertenecen las naciones y los «confines de la tierra» (Sal 24,1-2; 47,3.9; 89,12; Is 6,3). Y por este motivo puede él entregárselos a su rey elegido (Sal 2,8). Aunque sea muy similar el lenguaje figurado, de carácter convencional, que se emplea para designar el dominio universal del rey de Israel y el lenguaje correspondiente que se emplea en el cercano oriente antiguo, sin embargo la cuestión decisiva es la siguiente: ¿con qué derecho declara el rey en cuestión que ha asumido el dominio universal, o que lo ha recibido en herencia, o que se le ha dado un mandato sobre él? ¿a quién invoca el soberano para basar su derecho? ¿quién es Dios? ¿lo es Yahvé o lo son los poderes religiosos?

En el trascurso de la historia de Israel, un rey de Jerusalén en medio de sus escasas posesiones, que se hallaban en constante peligro podía ponerse en ridículo si hablaba de «dominio universal». Y, no obstante, Yahvé —Creador y Señor de la tierra— le respaldaba. Esta discrepancia aumenta más todavía en el nuevo testamento, hasta llegar al «escándalo» del completo ocultamiento de la soberanía de Dios sobre el mundo en el Mesías Jesús de Nazaret.

Cuando consideramos los salmos del rey en este contexto, entonces la cuestión es muy diferente: ¿quién entendió correctamente, al fin de cuentas, los salmos del rey: el nuevo testamento y la exégesis mesiánico-cristológica que aparece en los textos del nuevo testamento, o aquellas interpretaciones modernas que, con deducciones prematuras basadas en la historia de las religiones, y por la semejanza del lenguaje figurado convencional, arrebatan a los salmos del antiguo testamento su testimonio real y, en cierta manera, los vacían por completo de sentido? Debemos estar de acuerdo con G. von Rad, que escribe así: «Los salmos del rey describen el reino y el oficio del ungido, con arreglo a su *doxa* divina —oculta todavía—: esa «doxa» (o gloria) que el ungido tiene ya según estos salmos, y que puede manifestarse en cualquier momento» (ZAW 58 [1940-1941] 219-220).

El compositor del Sal 2 ve a los reyes enemigos y sus «digna- 2-3
tarios» (así debe entenderse técnicamente la palabra רוזנים; cf. Jue 5,3; Is 40,23; Hab 1,10) reuniéndose para conspirar en la gran revolución mundial contra el dominio universal de Yahvé y de su ungido. Aunque la frase «contra Yahvé y contra su ungido» sea una adición con fines explicativos, sin embargo este complemento encaja perfectamente con el sentido de todo el salmo. משיח («ungido») es el rey de Dios, que ha quedado marcado por la unción divina y que es inviolable (1 Sam 2,10.35; 12,3.5 y *passim*; Sal 18,51; 20,7; 28,8; 89,39.52; 132,10.17). Los poderes hostiles quieren ser autónomos, independientes de Yahvé y de quien representa su señorío. Las «ataduras» y «cuerdas» son imagen de la subordinación y sujeción de esos poderes. Los poderes extranjeros quieren ser libres e independientes.

En el v. 4 vemos por qué el cantor se pregunta (v. 1) lleno 4
de asombro, al ver la rebelión de las naciones y darse cuenta de que traman cosas vanas. Todo lo que emprendan los rebeldes, es calificado desde un principio como ריק («vano»). El rey de Jerusalén sabe perfectamente que Yahvé es el Dios que está encumbrado sobre todo el mundo y que tiene su trono en los cielos (cf. Is 18,4). Dios se ríe ante los planes de los rebeldes (Sal 37,13; 59,9). Algo de esa risa de Dios se escucha ya en el v. 1, cuando el cantor se formula —lleno de asombro— su pregunta. El mar-

cado antropomorfismo presenta a Yahvé como el Dios que experimenta una viva reacción y que se interesa apasionadamente por las cosas que suceden en la tierra y toma parte activa en ellas (L. Köhler, *TheolAT*[3], 6). Pero, para contrarrestar este antropomorfismo, tenemos la imagen de un trono celestial, muy encumbrado por encima del mundo. Detrás del rey de Jerusalén no está un poder mítico, sino el אדני, el Señor que impera sobre todas las cosas y que lo tiene todo en sus manos (Sal 8,2), y que «se burla» de los devaneos y absurdas demostraciones de poder que hacen los rebeldes. Esta visión del Señor que se ríe y se burla es un mensaje de inaudito vigor profético[1]. Porque la risa de Yahvé es expresión de su soberanía, majestad y alteza (cf. H. D. Preuss, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament*, BWANT 92 [1971] 150).

5 Pero Yahvé no deja que las cosas sigan su curso. El espera (Is 18,4), pero llega un momento (v. 5) en que hace frente con su ira a las fuerzas rebeldes y las aterroriza con la explosión súbita de su palabra. La cuestión de si אז («entonces») debe entenderse en sentido retrospectivo o en sentido futuro, se decide claramente a favor del sentido futuro: cf. Miq 3,4; Sof 3,9. La interpretación que da A. Bentzen de אז como referencia que *mira retrospectivamente a la fundamentación humana antigua de* la ideología real falla en dos aspectos en cuanto al paralelismo con Sal 89,20, aducido por él. Y falla 1. porque en Sal 89,20 se emplea el tiempo perfecto, a diferencia de lo que ocurre en el Sal 2,5, y 2. porque en el pasaje paralelo el אז no se refiere, ni mucho menos, a la fundamentación humana antigua de la monarquía sino a la elección histórica de David (A. Bentzen, *Messias – Moses redivivus – Menschensohn* [1948] 11-15).

6 Las palabras con que Yahvé aterrorizará «alguna vez» (= «entonces») y rechazará con furor a los rebeldes, se citan ahora literalmente en el v. 6. Este versículo contiene la afirmación de que Yahvé mismo ha «consagrado solemnemente» y establecido en el trono al rey que reina en Sión (נסך significa «derramar una libación», «consagrar», «coronar»). Se anuncia, pues, la revelación de un hecho que está todavía oculto a los poderes extranje-

1. «Sic nunc rursum Deum nominans coeli habitatorem, hoc elogio extollit eius potentiam: acsi diceret, illaesam et integram manere quidquid homines molliantur. Quantumvis enim sese efferant, nunquam pertingent in coelum usque: imo dum coelum terrae miscere cogitant, saltant quasi locustae, Dominus interea quietus e sublimi spectat vesanos eorum motus» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito del Sal 2,4).

ros o cuyas consecuencias esos poderes no conocen aún. Dios proclama ante todas las naciones su lealtad al rey escogido por él. Algunos exegetas observan con cierta extrañeza que esa revelación se lleve a cabo con «ira» y «furor» (v. 5). Pero hemos de preguntarnos si este hecho no se halla en conformidad con el mensaje profético que contempla la venida del mesías como un juicio sobre los principios de la vida política contemporánea (Is 7). Las palabras divinas de revelación son un acontecimiento final, un acontecimiento radical y esclarecedor, el cual —indudablemente— no debe entenderse en sentido de una escatología fija y remota en el tiempo, porque la erupción de la ira de Dios se halla muy cerca (v. 12); es inminente. Por lo demás, es digna de tenerse en cuenta la alusión al hecho de que el rey de Dios fue «entronizado» en el monte santo de Dios. Ambos sufijos de primera persona de singular («Yo he entronizado... a *mi* rey en *mi* monte santo») se refieren al doble tema de la elección de la dinastía de David y de la elección de Jerusalén (cf. el «excursus» correspondiente al Sal 132; H.-J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Altem Testament*, 65-70).

Mientras que el v. 6 presente las palabras reveladoras de Yahvé que, a su debido tiempo («entonces») manifiestan ante todas las naciones la investidura universal del rey de Jerusalén, vemos que
en el v. 7 el soberano que tiene su trono en Sión proclama la inves- 7
tidura de poder, en virtud de la cual debe contemplarse y entenderse ya desde ahora toda su autoridad real: «Proclamaré el decreto de Yahvé». חק es el término que designa un derecho sagrado del rey. Significa el documento de legitimación, el protocolo real que fue consignado por escrito con motivo de la entronización y que prueba desde entonces quién es el soberano legítimo.

La explicación del término חק en relación con el derecho real, la ofreció G. von Rad en su ensayo *El ritual real judío*, en Id., *Estudios sobre el antiguo testamento*, Salamanca 1976, 191-198. Los paralelos que pueden verse en el ritual egipcio del rey confirman esta interpretación de (חק). Amon-Rê de Karnak dice a Hatshepsut: «Hija querida... Yo soy tu padre amado. Yo confirmo tu dignidad como soberana de los dos países. Escribo para ti tu protocolo» (Roeder, *Urkunden* IV, 285, citado por G. von Rad, 194). Más significativo aún, e importante desde el punto de vista de una ulterior repetición del protocolo de entronización, será el siguiente pasaje: «Entonces el Señor universal escribió el protocolo S.M. como rey benefactor en el área de Egipto, quien está en posesión de todas las tierras y determina cuáles son sus necesidades. S.M. habló al escribir el protocolo para las repeticiones de los jubileos...». La función y significación de los «protocolos» en el culto egip-

cio al rey fueron comprendidas y expuestas con mucha exactitud por W. Helck, *Ramessidische Inschriften aus Karnak*: Zeitschr. f. ägypt. Sprache und Altertumskunde 82/2 (1958) 98-140. Es digno de tenerse en cuenta el hecho de que los nombres de los reyes se consignaban por escrito en un árbol. En relación con esta práctica, emprendida por Atum, se hace pública la siguiente declaración: «Te proclamé rey para mi trono, desde que eras niño de pecho. Lo serás mientras duren los cielos, mientras mi nombre permanezca firme por toda la eternidad» (120). También Thot, que escribe asimismo «en el árbol» los nombres de los reyes, declara: «Thot, Señor de las palabras de Dios, dice: 'Yo hice que tu gran nombre y el protocolo permaneciese en vigor y en fuerza, mientras que todos los países extranjeros están sometidos a tu terror y el círculo de los cielos se halla bajo tu supervisión...'» (126). Helck cree que la «lista de nombres» es la expresión primaria del protocolo. En el antiguo testamento, ello correspondería a Is 9,6. Pero el acto ritual de consignar por escrito listas de nombres, que puede probarse en Egipto, se halla acompañado por proclamaciones en las que se declara solemnemente que 1. el rey es escogido y designado soberano por la divinidad en cuyo trono va a sentarse; 2. el «gran nombre» que la divinidad le confirió, permanecerá en todo su poder y fuerza; 3. al soberano se le confiere poder para subyugar a todos los países extranjeros.

En el antiguo testamento, el «protocolo» en forma de proclamación es denominado חק en Sal 2,7, עדות en 2 Re 11,12. La traducción de חק por «decreto» acentúa la naturaleza apodíctica y legitimadora de la proclamación del protocolo.

El contenido del «decreto de Yahvé», anunciado ahora por el rey como prueba de su investidura y poder (ספר con la preposición, no usual en este caso, אל) dice así: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy». Esta declaracián, fijada por el protocolo, fue comunicada solemnemente al rey en la entronización (llevada a cabo hace ya algún tiempo o en la actualidad); a ella apela el soberano, en vista de la revolución mundial. Los problemas suscitados por las palabras de investidura —una declaración de Yahvé en primera persona, pero pronunciada evidentemente por un profeta— vamos a estudiarlos detalladamente. Era común en el cercano oriente antiguo la idea de que el rey es «hijo de Dios». Sin embargo, hay que determinar en cada caso los presupuestos exactos según los cuales se contemplaba y entendía esa condición de hijo de Dios. En la escuela de la historia de las religiones, y también en el postulado —más reciente— de una «ideología real» esquemática, supuesto por la fenomenología de la religión (Engnell, Bentzen), se han borrado en gran parte las diferencias y los matices. Sin embargo, existe ya una notable diferencia entre la perspectiva egipcia y la perspectiva mesopotámica (diferencia

que ilustra ya lo inadmisible que es la generalización de ideas que debieran diferenciarse históricamente). Para el estudio que vamos a hacer a continuación, cf. H. Frankfort, *Kingship and the Gods* (1948); C. J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East* (1948). En Egipto la condición de hijo de Dios se entiende en sentido mitológico, de manera muy congruente. El faraón es *Deus incarnatus*. Cf. H. Jacobsohn, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Aegypter*: Aegypt. Stud., fascículo 8 (1955) 19. El dios Amón engendró al rey de la madre reina. Contrariamente a esto, en Babilonia y en Asiria se entiende casi siempre que el rey es un siervo llamado, instituido y dotado de poderes mediante una «declaración» formulada por los dioses.

Unos cuantos ejemplos de la concepción mesopotámica: «An, en su corazón desbordante de gracia, le llamó (al rey Lipitischtar) para que fuera rey, le habló con fidelidad a él, vástago real: 'Lipitischtar, te he conferido poder ¡alza orgullosamente tu cabeza hasta los cielos como una violenta tempestad; revístete de terrorífico esplendor frente a todos tus enemigos; que el país extranjero rebelde se vea ensombrecido por los nubarrones de tu tormenta!'» Se trata de un fragmento sumerio (Falkenstein-von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* [1953] 103-104. Una cita de otro cántico sumerio: «El dios que hace brotar la semilla, el padre de todos, proclamó al rey el decreto definitivo, decidió su destino: 'Cedro escogido, orgullo de la corte de Ekur, Urninurta, ¡que el país de Sumer tema tu sombra y seas buen pastor para todos los países...!'» (Falkenstein-von Soden, 106). A propósito de los reyes de Israel, a la luz de las concepciones que sobre los reyes existían en el cercano oriente antiguo: K. H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament,* VT Suppl 8 (1961); A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel* ([2]1967); J. Schabert, *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient* (1964); J. A. Soggin, *Das Königtum in Israel*, ZAW Beih 104 (1967); J. Gray, *Sacral Kingship in Ugarit*: Ugaritica 6 (1969) 289-302.

Las palabras de investidura dirigidas al rey de Jerusalén —consideradas fenomenológicamente— quedan entre la concepción de Egipto y la de Mesopotamia. La acentuación de la condición que el rey tiene de ser hijo de Dios (cf. en el antiguo testamento también Sal 89,27.28; 2 Sam 7,13.14; 1 Crón 28,6) muestra afinidad con la costumbre egipcia de aplicar al rey este nombre de hijo de Dios, pero sin semejanza alguna, no obstante, en cuanto a la idea mítica de una procreación física. No, sino que el rey del antiguo testamento llega a ser «hijo de Dios» mediante la vocación y la prometida consagración. En este respecto, el proceso de entronización en Jerusalén se parece al ritual de Mesopo-

tamia (especialmente al ritual sumérico). Pero a esto se añade un importante punto de vista: la condición de hijo, del rey de Jerusalén, se basa en un proceso de adopción. *Per adoptionem* el soberano es declarado «hijo de Dios» en un acto jurídico de carácter sagrado (cf. a propósito de este acto jurídico, fuera del contexto de la realeza; Gén 30,3; 50,23). Aquí radican, entonces, las diferencias profundas y finales de aquella investidura de poder que se expresaba en el חק. Las palabras proféticas: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy», se revelan como palabras creadoras, como palabras que originan una nueva existencia. El rey elegido es trasportado al lado de Dios. Llega a ser el heredero de Dios y el representante de su soberanía. Y, así, en el antiguo testamento, «el rey no era 'hijo' de Dios por naturaleza, ni se introducía automáticamente en la esfera de la divinidad gracias a su elevación al trono, sino que era declarado 'hijo' por una decisión libre de Dios al comenzar a reinar» (M. Noth, *Dios, rey y pueblo en el antiguo testamento*, en Id., *Estudios sobre el AT* [Salamanca 1985] 159-195, aquí citamos 189). Para terminar, debemos referirnos al hecho de que el oráculo profético de investidura tiene su fundamento —aunque no verbalmente (2 Sam 7,13 no pertenece a la forma original de las palabra de Natán)— en *la declaración que el profeta Natán hizo para todos los tiempos* a David y a su dinastía, y que leemos en 2 Sam 7.

Conviene que examinemos detalladamente la relación padre-hijo entre Yahvé y el soberano escogido y consagrado solemnemente por él. En el mundo que circundaba a Israel, se pensaba que el rey era «hijo de Dios». Lo sabemos perfectamente y es algo en lo que se ha insistido sin cesar. Principalmente en el Egipto antiguo, esta condición de hijo estaba determinada mitológica y físicamente. El rey podía declarar: «El es verdaderamente mi padre carnal» (G. Roeder, *Kulte, Orakel und Naturverehrung im alten Aegypten* [1960] 200ss). Amón-Rê dice a Amenofis III: «¡Mi viva imagen, la creación de mis miembros!»; «¡Tú eres mi hijo amado, salido de mis miembros, mi fiel imagen, a quien yo he establecido en la tierra!» (W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt* [²1975] 195).

En contraste con ello, Sal 2,7 pretende dar a conocer el acontecimiento de una adopción. En el Código de Hammurabi (§ 170s), el padre reconoce a los hijos de la esclava con las siguientes palabras: «¡Vosotros sois mis hijos!». Por eso, el «hoy» del Sal 2,7 hace referencia a la subida al trono y a su acto de declaración. Claro que no debemos atarnos demasiado por el (importante) concepto de adopción. Pues la proclamación que se hace en Sal 2,7 contiene de manera bastante literal y revela un acto de elección. El contexto de la relación padre-hijo entre Yahvé

e Israel, con su claro componente de elección, no debe pasarnos inadvertido: «¡Israel es mi hijo primogénito!» (Ex 4,22s). «Vosotros sois los hijos de Yahvé, vuestro Dios» (Dt 14,1). También Is 42,1 y otras afirmaciones del Deuteroisaías relativas a la elección, en las que aparecen las palabras «mi siervo», deben tenerse en cuenta debidamente.

Un aspecto diferente lo sugieren las palabras de Is 9,5: «Un niño nos ha nacido, un hijo nos ha sido dado, y la soberanía reposará sobre sus hombros...». H. Wildberger (BK X, 380) entiende Is 9,5s «como imitación profética de una proclamación habitual de la corte en Jerusalén, que, poco después del nacimiento de un hijo del rey, anunciaba su institución en la dignidad de príncipe heredero de la corona». Una solución más probable es la de referir Is 9,5s al acto de adopción y elección que puede reconocerse también en Sal 2,7 (cf. A. Alt, *Jesaja 8,23-9,6. Befreiungstag und Krönungstag*, en *KlSchr* II, 206-225, especialmente 216ss). La proclamación de la serie de nombres (Is 9,5) corresponde al rito egipcio de entronización, y es prueba de que existe conexión (cf. *supra*). Pero, si consideramos Sal 2,7 en este contexto más amplio, entonces habrá que afirmar lo siguiente respecto del acto de entronización: «Israel vio en el proceso de llegar a ser rey de Sión un verdadero nacimiento del rey del universo, que tenía su trono en Sión, y que aquí había entrado en este mundo y en esta tierra y había fijado en ellos su morada» (H. Gese, *Natus ex virgine*, 81). Y en otro aspecto hay que seguir también a Gese: «Es certísimamente correcto el hecho de que, en Jerusalén, si se hubiera querido precisar en lo jurídico y en lo natural esta filiación divina de los reyes davídidas, se la hubiera designado más que nada como adopción. Pero sería ir demasiado lejos, si a la cita del oráculo divino, pronunciado en el punto culminante de las ceremonias de entronización, se le quisiera atribuir formulaciones que serían de carácter puramente negativo y limitador. En ese momento solemne de promesa suprema de salvación, no se trata de hacer que unas palabras que se han experimentado como demasiado fuertes, queden atenuadas de nuevo en la frase, que viene a continuación... Lejos de eso, el 'hoy' tiene sentido absolutamente positivo: ahora, en este momento solemne de la subida al trono, se realiza el nacimiento...» (80).

Uno de los privilegios del rey elegido y dotado de poder 8-9
debió ser el de formular peticiones espontáneas (שאל ממני; 1 Re 3,5ss; Sal 20,5; 21,3.5; 2 Sam 24,12; cf. G. von Rad, *TeolAT* I, 397). Ahora bien, la petición concreta mencionada en el v. 8, se ve animada por una promesa dada previamente. Yahvé quiere entregar las «naciones» y los «confines de la tierra» a su rey elegido. Y quiere entregárselos como herencia, para que sean su propiedad. El «Padre» es Señor sobre las naciones y sobre la tierra entera. A él le pertenece el universo. El es su Creador. El «hijo» es el heredero (Gál 4,7; Mt 21,38; Mc 12,6ss). A él se le entrega el dominio del mundo (cf. el «excursus» sobre Sal 2,1).

Juntamente con la herencia trasmitida, se confiere también al «hijo» —en el v. 9— la autoridad para juzgar a las naciones. La imagen de hacer añicos una jarra de alfarero posee extensa significación. En el ritual egipcio de la fiesta de la coronación y de la fiesta del jubileo, el rey demostraba su poder universal rompiendo simbólicamente vasijas de tierra que llevaban los nombres de naciones extranjeras (cf. textos egipcios de maldición) o disparando simbólicamente cuatro flechas hacia las cuatro direcciones de los cielos (H. Kees, *Der Gottesglaube im alten Aegypten* [1941] 103). Con un sentido parecido, los textos mesopotámicos mencionan frecuentemente el hecho de que un soberano hiciera añicos las naciones «como si fueran cacharros de alfarería». Y, así, se dice de Sargón que «hizo pedazos a los países como si fueran vasijas de barro y puso freno a las cuatro regiones del mundo». Así que las ideas tendían en todos los casos hacia un «poder absoluto, de carácter judicial, sobre el mundo».

10-12 Después que el rey de Jerusalén ha notificado su consagración e investidura (v. 7-9), lanza ahora un ultimátum a los poderes extranjeros que se hallan en rebelión: «¡Ahora, reyes, actuad prudentemente! ¡quedad advertidos, oh jueces de la tierra!». *Esta severa advertencia no la pronuncia cualquier soberano infa*tuado, en un momento de exaltación. Sino que la pronuncia el rey de Yahvé: ese rey a quien se ha conferido todo poder. Los reyes enemigos, que pretendían ser «jueces de la tierra», se ven frente al soberano a quien Yahvé ha concedido plenos poderes para juzgar en última instancia (v. 9). ¿Cuál será la reacción de los reyes? ¿qué significa lo de «actuar prudentemente»? La respuesta se nos da en el v. 11: servir a Yahvé con temor. El «hijo» encamina a los poderes extranjeros hacia el «Padre»; no reclama honores para sí mismo. Besar los pies es señal de sumisión: la señal que da el que está dispuesto a servir (Is 49,23). Al examinar la fórmula נשקו־בר, debiéramos pensar, al menos, si, teniendo en cuenta la raíz ugarítica *brr*, podríamos quizás traducir: «Besad al que es puro», o «besad a quien resplandece». Cf. H. Cazelles, nšqw br (*Ps 2,12*): Oriens Antiquus 3 (1964) 43-45.

El reto que se lanza a los reyes de las naciones es, realmente, un ultimátum. Pues si los rebeldes continúan por su camino y tratan de llevar a cabo sus designios (v. 1-3), entonces perecerán en su empeño. La erupción de la cólera divina, anunciada en el v. 5, puede suceder muy pronto, «de manera inesperada» כמעט). Ahora bien, Sal 2 no finaliza con esta sombría adverten-

cia, sino anunciando la posibilidad de una existencia buena y feliz: todos los que confían en Yahvé (literalmente, todos los que buscan refugio en él, los que buscan su protección y se acogen a él) serán felices.

Finalidad

En primer lugar, nos referiremos de nuevo a las palabras enunciadas por G. von Rad: «Los salmos del rey describen el reino y el oficio del ungido, con arreglo a su *doxa* divina —oculta todavía—: esa «doxa» (o gloria) que el ungido tiene ya para ellos, y que puede manifestarse en cualquier momento» (ZAW 58, 219-220. En el antiguo testamento, esta *doxa* se fue ocultando más y más hasta que en Cristo se manifestó *sub contrario crucis*, velada por la mayor oscuridad. Sin embargo, los testigos del nuevo testamento creyeron en esa gloria y reconocieron que, por encima del ocultamiento del Mesías Jesús de Nazaret, el mensaje del antiguo testamento resplandece ahora de veras, porque el Crucificado es el Resucitado. A él se le ha dado todo poder y autoridad en el cielo y en la tierra (Mt 28,18); él es el Hijo y el heredero (Mt 21,38). El es el verdadero Hijo del Padre (Heb 1,5; 5,5). El nuevo testamento ve en Jesucristo al Rey de Dios: al Rey que en sentido perfecto se hizo cargo del Reino y cumplió el oficio del ungido del antiguo testamento. Es muy significativo que principalmente los Hechos de los apóstoles y el Apocalipsis citen el Sal 2 (Hech 4,25s; 13,33; Ap 2,26-27; 19,15) en las confrontaciones del Rey exaltado Cristo con las naciones paganas hostiles, aunque —eso sí— traduciendo el תרעם («las quebrantarás») por «las pastorearás».

Pero ¿hasta qué punto la interpretación dada por el nuevo testamento hace justicia al mensaje esencial del Sal 2? La finalidad del Sal 2 podría resumirse de la siguiente manera: la rebelión de las naciones y de los reyes contra el señorío universal de Dios y de su ungido es una empresa que no tiene sentido; esa rebelión se contempla sólo con extrañeza y asombro. E inmediatamente, teniendo en cuenta el poder universal de Dios, que está encumbrado por encima del mundo, y la válida investidura de su rey, se pronuncia un ultimátum para que las naciones reconsideren su situación. Las citas del nuevo testamento apuntan también hacia este mensaje, porque —de manera consecuente— se considera a Jesucristo como el Rey escatológico de Dios.

Para finalizar, abordaremos cuatro cuestiones que contribuirán, seguramente, a dilucidar las correspondencias entre el antiguo testamento y el nuevo:

1. En su obra *Messias – Moses redivivus – Menschensohn* (1948), A. Bentzen escribe lo siguiente: «El salmo —estudiado fenomenológicamente— es paralelo y tipo del evangelio de navidad: Ha nacido el salvador» (p. 16). Esta explicación no es acertada. Aplica («de manera fenomenológica») al nacimiento de Jesús el ritmo de la procreación física descartado ya en Sal 2,7. La correspondencia neotestamentaria con la consagración e investidura de poder, tal como se hallan en el Sal 2,7, podría hallarse quizás en el relato del bautismo de Jesús (Mt 3,17). También en él se proclama mediante palabras divinas la plena autoridad del «Hijo». Pero habrá que preguntarse en seguida la cuestión fundamental de si tal enunciado corresponde sólo en un único punto al mensaje esencial del Sal 2. En el centro del Sal 2 hay afirmaciones relativas a la relación de los poderes extranjeros con el señorío de Yahvé y de su ungido. Este tema principal debemos tenerlo presente en todo momento. No debemos diluirlo mediante asociaciones con puntos de referencia del nuevo testamento, prominentes en la perspectiva de la historia de la salvación.

2. Esto nos lleva a un punto delicado. En su comentario, Gunkel escribe sobre el Sal 2: «La comunidad cristiana no podrá edificarse sobre tal salmo, que para su sensibilidad tiene no pequeños obstáculos, sino al precio de hacer grandes tachaduras». La norma para esta concepción crítica (que podría caracterizar a toda una época de la teología) sería un cristianismo espiritualizado hasta lo sumo y contemplado idealísticamente. Se olvidó el hecho de que el Cristo del nuevo testamento es el Señor y Rey de las naciones y, más aún, de la creación entera. De esta manera se perdió toda relación interna con los hechos reales del antiguo testamento y del nuevo testamento. Sobre la fina película del evangelio espiritualizado, se vio por doquier en el antiguo testamento «obstáculos» que sólo una comprensión estético-lírica era todavía capaz de interpretar e incluso de alabar quizás. En virtud de estos presupuestos, no podía hallarse ningún punto de contacto entre el Sal 2 y las citas del nuevo testamento en los Hechos de los apóstoles y en el Apocalipsis. Es tarea de la teología investigar acerca del mensaje del antiguo testamento a base de una comprensión del contenido real del nuevo testamento.

3. Pero ¿dónde habrá que ver concretamente las correspondencias entre el nuevo testamento y el Sal 2? En su comentario, H. Schmidt escribe: «¡Qué extraña es para la imagen del Crucificado la de un rey que con maza de hierro quebranta a las naciones!». Al poner de relieve este contraste, se sugieren imágenes pero no se hace esfuerzo alguno por hallar correspondencias objetivas. En el contexto del Sal 2 la imagen de hacer añicos las vasijas de barro tiene el sentido de hacer resaltar la autoridad absoluta que tiene el hijo para juzgar, por haber recibido en herencia el mundo y las naciones que hay en él. Y se hace resaltar esto mediante una imagen muy bien conocida en el cercano oriente antiguo. ¿Acaso el nuevo testamento no tiene nada que decir acerca de la autoridad de Jesús para juzgar a las naciones (Mt

28,18)? Pues, entonces, ese contraste está en un error. La correspondencia del mensaje reside en el ultimátum, en el llamamiento expresado también en el nuevo testamento, que proclama que las naciones se encuentran ya bajo el poder de Dios y de su Cristo (Ap 12,10ss) y que no hay margen ya para una vida independiente y alejada de Dios, u hostil a él. En el «ésjaton» del nuevo pacto, todo se halla intensificado hasta el extremo: «¡Felices todos los que buscan refugio en Dios!».

4. En la perspectiva de la teología bíblica origina grandes dificultades aquella afirmación de *σήμερον γεγέννηκά σε* (en Lc 3,22, variante textual; cf. también Heb 1,5; 5,5), cuando se la entiende en sentido «adopcianista», en relación con Sal 2,7. Sin embargo, la interpretación de Sal 2,7 en el sentido estricto de una adopción representa un estrechamiento y contracción (cf. *supra*). Por un lado, hay que introducir el aspecto de la elección; por el otro, hay que aceptar las importantes explicaciones de H. Gese (cf. *supra*). Si tenemos en cuenta, además, que Jesús de Nazaret no es un rey judaíta que vaya a ser entronizado, entonces no hay nada que se oponga a la interpretación dada por el nuevo testamento (especialmente, en lo que se refiere a Lc 3,22): «... de que el 'hoy' es... el día de Dios que no se puede fijar cronológicamente, el νῦν *aeternitatis* de su elección que ahora se proclama» (K. Barth, KD IV/4, 4, 70)[2].

2. «Quamquam etiam possit ille dies in prophetia dictus videri, quo Iesus Christus secundum hominem natus est; tamen *hodie* quia praesentiam significat, atque in aeternitate nec praeteritum quidquam est, quasi esse desierit; nec futurum, quasi nondum sit; sed praesens tantum, quia quidquid aeternum est, semper est; divinitus accipitur secundum id dictum, *Ego hodie genui te,* quo sempiternam generationem virtutis et sapientiae Dei, qui est unigenitus Filius, fides sincerissima et catholica pradicat» (san Agustín, *Enarrationes in Psalmos,* en PL 1, 36-37, 71).

Salmo 3

RODEADO DE ENEMIGOS

Bibliografía: J. Botterweck, *Klage und Zuversicht der Bedrängten: Auslegung der Psalmen 3 und 6:* BiLe 3 (1962) 184-189; W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, FRLANT 99 (1970) 75-84; P. Auffret, *Note sur le structure littéraire du psaume 3*: ZAW 91 (1979) 93-106.

1 Salmo de David, cuando huía de su hijo Absalón.
2 ¡Oh Yahvé, cuán numerosos son mis enemigos!
¡Muchos se levantan contra mí!
3 Muchos son los que dicen de mí:
«¡Para él no hay ayuda[a] en Dios[b]!». Sela.
4 Mas tú, Yahvé[c], eres escudo en derredor mío[d];
tú eres mi gloria, tú levantas mi cabeza.
5 Clamo a gritos a Yahvé,
y él me escucha[e] desde su monte santo.
6 Me acosté y dormí,
desperté, pues Yahvé me sostiene.
7 No temo a una multitud de diez mil[f]
que acampan a mi alrededor.
8 ¡Levántate, oh Yahvé! ¡ayúdame, Dios mío[g]!
Sí, tú has golpeado a todos mis enemigos[h] en la mejilla[i],
rompiste los dientes de los malvados.
9 ¡La ayuda está en Yahvé!
¡sea sobre tu pueblo tu bendición! Sela.

a A propósito de la terminación תָה, utilizada a menudo en poesía, 3
cf. Ges-K § 90 g.

b La variante trasmitida en el G ἐν τῷ θεῷ αὐτοῦ = באלהיו daría una expresión todavía más fuerte a las palabras de desprecio. Pero la traducción en G recoge únicamente el dativo לו. En consecuencia, hay que preferir el TM.

4 **c** יהוה no debe suprimirse por razones métricas (contra lo que afirman Buhl y Duhm). «El nuevo párrafo comienza con la cadencia septenaria, que es más vigorosa que la habitual cadencia de ritmo ternario. Otro tanto puede verse en Sal 44,18.24; 100,5; 102,13s; 103,19 y *passim*» (Gunkel).

d El G ofrece aquí el texto: ἀντιλήμπτωρ μου εἶ. ¿Leyó quizás סֹעֲדִי?

5 **e** En la apódosis sería preferible leer וַיַּעֲנֵנִי en vez de וַיַּעֲנֵנִי, de conformidad con α' ε', Jerónimo (Lagarde).

7 **f** El Targum lee aquí el constructo מריבי.

8 **g** Se ha pensado a menudo que este medio verso aislado origina dificultades, porque parece romper la uniformidad del cántico. Pero, contra toda esquematización métrica, debemos aceptar la existencia de exclamaciones aisladas que no van acompañadas por ningún paralelismo, que interrumpen los temas, etc.

h Siguiendo en eso a algunos manuscritos, habrá que suprimir probablemente el את, ya que esto aclararía el metro.

i El G lee aquí ματαίως, que equivaldría al hebreo חִנָּם. Sin embargo, la lectura del TM queda asegurada por el paralelismo de los miembros.

Forma

Con Sal 3 comienza en el Salterio el grupo de los salmos de David (Sal 3-41). En cuanto al Salterio como colección, cf. *supra*, Introducción § 3.

En el aspecto textual, Sal 3 no ofrece dificultades. Tampoco el metro presenta problemas. Fundamentalmente tenemos dobles cadencias de ritmo ternario, que únicamente en el v. 3 son sustituidas por un metro de 4 + 3. Y en el versículo 8a encontramos medio verso aislado con cuatro sílabas acentuadas. También la estructura del salmo es fácil de analizar. Pero, eso sí, necesita una detallada explicación exegética. Inmediatamente después de la nota explicativa añadida al título en el v. 1, comienzan las expresiones de queja en los v. 2-3. Luego, en los v. 4-7 siguen las manifestaciones de confianza. Con las palabras: «¡Levántate, oh Yahvé! ¡ayúdame, Dios mío!» (v. 8a), el salmista pide la intervención de Dios en su extrema necesidad. Luego, en el mismo versículo, se enuncia la intervención efectiva de Yahvé, que disipa todos los peligros: «Sí, tú has golpeado a todos mis enemigos en la mejila, rompiste los dientes de los malvados».

El salmo termina, en el v. 9, con una confesión de fe y una bendición.

No cabe duda de que el Sal 3 pertenece al grupo de los cánticos de oración, que tradicionalmente se designan lamentos del individuo (Gunkel-Begrich, *EinlPs* § 6). Sobre los cánticos de oración como grupo, cf. *supra*, Introducción § 6, 2. El orante hace saber a Yahvé la gran desgracia en que se encuentra (v. 2-3). Expresiones de seguridad y de confianza surgen en los v. 4-5, y también, de una menera que todavía hay que explicar detalladamente, en los v. 6-7. En el v. 8aα resalta claramente el grito de socorro que pide la intervención de Yahvé. El v. 8aβ contempla ya retrospectivamente la intervención de Yahvé, que ha tenido lugar, y debe separarse claramente de lo anterior (cf. *infra*). El v. 9 debe considerarse como declaración final, añadida para el uso litúrgico del salmo, es decir, como un epifonema (J. Botterweck, 188).

Marco

¿Quién es el orante? Esta pregunta suscita dificultades que difícilmente se pueden resolver por completo. H. Gunkel cree que el orante del salmo es, seguramente, una «persona privada» que, con metáforas grandiosas que se extienden hasta el terreno de lo militar, describe intuitivamenete la gravedad y magnitud del peligro en que se encuentra. Por el contrario, R. Kittel piensa en un general de los ejércitos de Israel, que suponemos que se encontraba en situación amenazada por su manera de llevar la guerra. B. Duhm (con su datación tardía, que es típica de su comentario de los salmos) sitúa el salmo en las batallas y luchas de partisanos del tiempo de los macabeos. El citado especialista insiste en que el cantor es persona de alto rango y gran reputación («Ninguna persona privada hablará jamás de diez mil adversarios, aunque se exprese hiperbólicamente»). Finalmente, A. Bentzen define nuestro texto como «salmo del rey», y patrocina la postura de clasificar dentro de este tipo a todos «los salmos de lamentación que mencionan expresamente al rey» o pueden trasponerse en una situación típica de la realeza (A. Bentzen, *Messias – Moses redivivus – Menschensohn* [1948] 20). A. Weiser llega aún más lejos, en lo que concierne a la «ideología real», que actualmente va prevaleciendo más y más; escribe así: «El salmo pertenece, según creemos, al ritual del rey, ritual en el

que la idea de la lucha de Yahvé contra los enemigos constituye el marco de historia de la salvación, y que es importante para comprender la particular situación del orante». La gran variedad de intepretaciones corresponde a la de temas e imágenes que aparecen en este breve salmo.

En todo caso, tendremos que prescindir de una interpretación del salmo que se base en la tardía introducción redaccional que se lee en el v. 1. No podemos considerar justificado que la interpretación que acentúa la «ideología real» eche mano en su favor de los argumentos basados en las afirmaciones que se hacen en el título. Por otro lado, la concepción de que una «persona privada» se expresa en los cánticos de oración de los salmos, va siendo cada vez más discutible. Más bien, tendremos que pensar en liturgias preformadas (para evitar el término «ritual», que difícilmente será adecuado). Cf. E. Gerstenberger, *Der bittende Mensch. Bittritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament* (tesis Heidelberg). En los formularios de oración se introdujeron entonces metáforas e imágenes convencionales, procesos institucionales (W. Beyerlin) y experiencias de la vida cotidiana. Y, así, a los enemigos del orante (cf. *supra*, Introducción § 10, 4) puede comparárselos con todo un ejército que asedia una ciudad. Entonces, el orante que recoge el formulario de oración, puede sentirse trasportado a una «situación real» que sobrepasa su propio destino individual y lo envuelve de tal manera, que él puede encontrar allí un sitio.

La escuela de Upsala y muchos seguidores de la «myth-and-ritual-school» (la escuela del mito y el ritual) sostenían la opinión de que los salmos más antiguos, determinados por la «ideología real» y compuestos para el rey, se habían «democratizado» con el trascurso del tiempo. Ahora bien, semejante interpretación capta insuficientemente el proceso de trasmisión y desarrollo de formularios de oración y de liturgias y lo reduce a una fórmula inadecuada.

Todavía estamos lejos de poder captar prácticamente y describir el proceso de desarrollo de los formularios de oración. Los paralelos que se hallan en los rituales del cercano oriente antiguo, sólo pueden aducirse de manera condicional y con grandes precauciones, porque por su naturaleza son fórmulas mágicas y conjuros. Tales son las limitaciones inherentes al estudio de E. Gerstenberger, a las que ya hicimos alusión.

Al Sal 3 se le da algunas veces el título de «cántico matutino». Este título alude al v. 6, y deduce del contenido de ese versículo que el salmo entero se cantaba a primeras horas de la mañana. No es raro que un lirismo piadoso se combine con esta expli-

cación. Más probable es la posibilidad, reconocida ya por S. Mowinckel, de que el salmo se refiera a una incubación en el templo (vigilia) (*PsStud* I, 156), y se refiera a esta situación, después de una noche de vela pasada en el santuario. W. Beyerlin vio más claramente la «conexión institucional» (cf. *infra*).

Es imposible asignar fecha al salmo; si se entiende que Sal 3 es una «formulario de oración», entonces su fecha se puede señalar sólo de manera aproximada. Por eso, es conveniente hablar de que el salmo procede de la época del primer templo de Jerusalén, más bien que de los tiempos anteriores al destierro (W. Beyerlin).

Comentario

La nota explicativa que aparece en el título trata de integrar 1
el Sal 3 —como «salmo de David» (a propósito de מזמור לדוד cf. *supra*, Introducción § 4, 2)— en una determinada situación de la vida de David: 2 Sam 15-18. El salmo mismo demuestra que esta aplicación es errónea y que no ayuda a esclarecer el texto. Pues el cantor de nuestro salmo no se encuentra huyendo como David y no muestra vestigio alguno de intenso dolor (por Absalón). La divergencia en los detalles es manifiesta.

La nota explicativa es una adición redaccional (posterior). «El redactor, evidentemente, no está tan interesado en dar la impresión de un hecho histórico exacto mediante un título historizador, cuanto en hallar una situación tomada de la historia de su pueblo, un lugar en la historia de la elección, a partir del cual se pudiera entender siempre el salmo. Por tanto, debemos considerar el título del salmo como muestra de la primera actividad exegética» (K. H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament* [1961] 11).

Como es habitual en muchos cánticos de oración, el cantor 2-3
comienza dirigiéndose a Yahvé (en caso vocativo). La solemne afirmación מה («cuán») señala la gravedad del peligro y la difícil situación en que se encuentra al orante. Un lamento análogo por la multitud de enemigos aparece con bastante frecuencia en Sal 22,17; 25,19; 31,14; 38,20; 56,3 69,5; 119,157. Y no es rara tampoco la comparación con un gran ejército en son de guerra. El orante está rodeado de enemigos que se alzan contra él con sentimientos hostiles (tal es el significado de קום על en Sal 54,5; 86,14 y *passim*). Las apasionadas repeticiones en los v. 2-3

(רבו - רבים - רבים) pretenden realzar encarecidamente la magnitud del peligro y persudiar a Yahvé para que intervenga. Luego el orante expresa ante Yahvé la afirmación burlona lanzada por sus adversarios: «¡Para él no hay ayuda en Dios!»[1]. אמר לְ significa «decir sobre alguien» (Gén 20,13; Lam 4,20), y נפשׁ debe traducirse sencillamente por «yo» («de mí», y no «de mi alma»); esta palabra designa en su sentido más amplio «lo vital que hay en el hombre» («lo que vive»: G. von Rad, *TheolAT* I, 203). Se alude a las palabras sarcásticas de los enemigos para inducir a Yahvé a que demuestre su poder divino, contra todos los pronósticos seguros de los adversarios. ישׁע («ayudar»), en su etimología, tiene probablemente el sentido de «ser amplio, espacioso» (cf. el término *wasi'a* en árabe) y debiera traducirse en el *hifil* causativo por «hacer amplio, espacioso», «hacer lugar para alguien» (Chr. Barth, *Die Erretung vom Tode* [1947] 27; S. Mowinckel, *Religion und Kultus* [1953] 63). Lo opuesto sería צרר, «estar apiñado, hallarse estrecho». Lutero: «Así como la desgracia es nuestro cuarto estrecho, que nos oprime y entristece, así también la ayuda de Dios es nuestra habitación amplia, que nos hace libres y alegres». A propósito de סלה, cf. *supra*, Introducción § 4, 13.

4 Con ואתה, «mas tú», se introduce un contraste. En los cánticos de oración se introduce de esta manera la transición de la lamentación a las expresiones de confianza. Es digno de tenerse en cuenta que las afirmaciones de confianza comienzan, no con un «yo», sino con un «tú». La confianza tiene sus fundamento en Yahvé y no en la persona que cree. El orante sabe que, gracias a la presencia de Dios, tiene en derredor suyo un escudo protector y que está amparado por Dios (cf. Sal 27,5.6). «Un escudo ordinario protege sólo una parte, pero Yahvé protege todas las partes» (Gunkel). A propósito de בעד, cf. Sal 139,11. En los salmos se afirma a menudo que Dios protege a los suyos como un escudo, por ejemplo en los Sal 18,3; 28,7; 119,114. El orante se siente ahora completamente seguro de que Yahvé restaura su כבוד y alza su cabeza. כבוד en este contexto no se refiere necesariamente a una persona de «alto rango» (Duhm), cuya «digni-

1. «Hoc certe Christus in cruce audivit 'Confidit in Deo, liberet eum nunc, si vult', sicut et Ps 22 praedictum est 'Omnes videntes me deriserunt me, locuti sunt labiis et moverunt caput: Speravit in Domino, eripiat eum, salvum faciat eum, quoniam vult eum'. Haec enim fiducia, illusio, irrisio, insultatio, epinicion et encomium adversariorum tanquam de triumphato et desperato penitus inimico extremum est et amarissimum tribulationis» (Lutero, WA 5; 78, 19ss).

dad» se restaura. El concepto hebreo, en su sentido más amplio, significa: «lo que es importante en una persona», «lo que le da prestigio» (G. von Rad, *ThW* II, 240ss). A una persona se le arrebata su dignidad oprimiéndola e injuriándola (Job 19,9). Pero el orante tiene confianza en que Yahvé se la va a restaurar. A propósito de מרים ראשי («levantas mi cabeza»), H. Schmidt piensa en una escena ante los tribunales, en la que el juez levanta del suelo al inculpado, que se había postrado en tierra, y le declara así libre de culpa (cf. Lev 19,15; Sal 82,2). Esta interpretación conduce luego a Schmidt a sacar importantes consecuencias: Sal 3 se entiende entonces como «oración de un acusado» (H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im AT*, BZAW 49 [1928] 26). Esta concepción es bastante sugerente, porque es fácil entender la imagen de levantar la cabeza de alguien, en la vista de una causa ante los tribunales.

W. Beyerlin iluminó con más claridad todavía la situación que sirve de base al salmo. Contempla el Sal 3 en el contexto de un juicio ante el tribunal de Dios. El orante ha llegado a la zona de asilo y protección del templo. Sabe muy bien que se halla protegido por Yahvé como por un escudo contra quienes le persiguen e impugnan sus derechos. Ahora aguarda con ansia el veredicto de Dios, por el que se va a restaurar su dignidad humana y (mediante la acción de levantar su cabeza) se le van a reconocer de nuevo sus derechos, que alguien había impugnado, y por los que él ha acudido a Yahvé. No sabemos qué inculpación concreta le habían hecho los enemigos.

La segunda frase que expresa confianza revela la certidumbre 5
de ser escuchado. El orante clama a gritos a Yahvé. קול aparece sintácticamente «como complemento instrumental» (BrSyn § 93n). El «monte santo» (Sión) es el lugar de la presencia de Dios. Desde él Dios escucha (Sal 14,7; 20,3 y *passim*). Allí se espera que cambien los destinos. La certidumbre de ser escuchado es firme e inquebrantable. El oprimido no duda de que Yahvé ha de intervenir y ayudar.

En el v. 6 el orante mira hacia atrás. Se echó y se quedó 6-7
dormido. ¿Dónde? ¿en su vida corriente? ¿en alguna parte del país, «frente a sus enemigos»? Muchas cosas indican que se alude a la zona de refugio del templo, en la que el orante ha penetrado para protegerse. El formulario de oración se refiere a esta circunstancia que se da frecuentemente. «Se busca refugio, lo cual hace posible que pueda pasarse seguro la noche y que no se tenga miedo, a pesar de estar rodeado de enemigos. Pero eso

no es una solución permanente. Por tanto, la protección que ofrece el templo se entiende que ha de ir seguida por una intervención salvadora de Dios, para que el veredicto del juicio divino libre definitivamente al oprimido del acoso de sus enemigos. Sólo así se comprende prácticamente la eficacia de la protección divina» (W. Beyerlin, 77). Desde luego, debemos valorar exegéticamente con mucho cuidado el conocimiento de las circunstancias institucionales. Pues, aunque el templo es —indudablemente— lugar de refugio, ninguna de las expresiones de confianza manifestadas por el orante atribuye la protección al recinto sagrado. El orante no exclama precisamente: «El templo de Yahvé, el templo de Yahvé, el templo de Yahvé, está aquí» (Jer 7,4). Sino que pone su confianza entera y exclusivamente en Yahvé. Yahvé es su protección. En él confía. «¡Yahvé me sostiene!». Basándonos en esto, podemos afirmar que el formulario de oración —cualquiera que fuese su conexión con la institución del refugio del templo y del veredicto que se esperaba de Dios— era separable del culto y del rito y quizás en la historia de la tradición se vio realmente separado. Pues las referencias a lo institucional se reconocen sólo muy débilmente; hay que detectarlas mediante una combinación de técnicas.

A propósito de la expresión de confianza en el v. 6, cf. Sal 23,5. El cantor mira sin temor alguno a todo un ejército dispuesto en orden de batalla[2]. En cuanto a עם en el sentido de «tropas», cf. Núm 20,20; Sal 18,44. El orante se ve asediado y rodeado de enemigos en derredor. Y, sin embargo, no tiene miedo, porque Yahvé va a oírle; Yahvé está presente (Sal 46). שׁית parece que es un tecnicismo militar («acampar», cf. Is 22,7). Ese sentirse amparado y sin temor se basa —acentuémoslo una vez más— en la confianza expresada en el v. 4.

8 Después de las palabras de confianza, el orante exhala otra vez, en el v. 8a, un grito de quien se encuentra en un gran apuro, rodeado de enemigos: «¡Levántate, oh Yahvé! ¡ayúdame, Dios mío!». Para comprender el significado de esta petición como grito extremo de socorro, cf. Jer 2,27 y Sal 7,7; 9,20; 10,12; 17,13; 44,27; 74,22. A propósito de ישׁע, cf. el v. 3. Es posible que la idea de קום y de la intervención de Dios estuviera asociada con el arca, el trono vacío de Dios. Así como un soberano se levanta

2. «Ita impotens et oppressus est secundum faciem et in oculis hominum, sed coram Deo et in spiritu robustissimus et adeo in virtute dei cum fiducia glorians» (Lutero, WA 5; 81, 36s).

de su trono e interviene, ¡ojalá que así se levante Yahvé y venga en ayuda! (Núm 10,35).

En el v. 8aβ.b, la decisión sobre el sentido y significación del versículo depende de la interpretación de los tiempos. ¿Cómo habrá que entender el tiempo perfecto? ¿como expresión de «inconmovible persuasión de ser escuchado» (J. Botterweck, 188)? ¿como enunciado de una experiencia que el orante ha tenido ya? «Puesto que Yahvé, en tiempos pasados, dio testimonio siempre de su ayuda, el orante sabe muy bien, seguro en su fe, que le ayudará también ahora, en la situación de apuro en que se encuentra» (J. Botterweck, 188). El empleo del tiempo lo explica D. Michel, *Tempora und Satzstellung in den Psalmen* (1960) 61ss: «El tiempo perfecto en informes sobre salvación». En todo caso, los dos hemistiquios deben traducirse así: «Tú has golpeado a todos mis enemigos en la mejilla, rompiste los dientes de los malvados». Esta afirmación contiene «la triunfante certeza basada en la ayuda que se ha experimentado» (H. Schmidt). Cf. también W. Beyerlin, 78ss. Según esto, habrá que establecer una separación clara entre 8aβ.b y 8aα. Entre estas dos partes del versículo ha tenido lugar el acontecimiento de la intervención efectiva de Yahvé y de la ayuda recibida de él. Los sucesos han tomado un giro distinto. Por el texto no sabemos cómo se produjo el giro de las cosas. ¿Se dio a conocer una palabra de Dios en forma de «oráculo de salvación»? Cf. J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 (1934) 84.

Basta la afirmación: según la manifestación de confianza que se hace en el v. 5, Yahvé intervino realmente. Derrotó a los enemigos. En el antiguo testamento, la bofetada en la mejilla era un castigo humillante y bochornoso: 1 Re 22,24; Job 16,10; Miq 4, 14; Lam 3,30. Cuando se habla de romper los dientes, debemos tener en cuenta que en los salmos, particularmente en los cánticos de oración que son lamentaciones, se menciona a menudo la boca, la garganta, el labio o los dientes de los adversarios: Sal 5,10; 10,7; 31,19; 52,4; 57,5; 58,7; 59,8; 140,4. Se ha roto la boca, de la que procedieron las palabras ignominiosas de los enemigos (v. 3). Se considera a los enemigos como רשעים; se caracterizan en su esencia por la maldad y la impiedad (cf. *supra*, Introducción § 10, 4).

El salmo termina con una afirmación final (epifonema), 9
añadida para su uso litúrgico. La confianza y seguridad del orante que habla en el salmo resuenan en una afirmación teológica de carácter atemporal y que es como una confesión de fe (J.

Botterweck). En Yahvé encontrará ayuda todo aquel que confíe en el Señor y le invoque en momentos de necesidad y desgracia. En Yahvé está la salvación. Y esta salvación se implora sobre todo el pueblo de Dios en forma de extensa bendición. Con esto queda claro al mismo tiempo que la liberación y la ayuda, que ha experimentado el individuo, son algo que ha sucedido en Israel. De este conjunto de acontecimientos sucedidos en la historia de la salvación, no se puede desligar la vida del individuo que ora.

Finalidad

El orante del salmo se hallaba amenazado por un ejército de enemigos y perseguidores. Su situación debió parecer desesperada. Las voces de burla de sus adversarios, la conciencia que ellos tenían de su victoria, podían cortar la última escapatoria de ese hombre que se refugiaba en su Dios y que buscaba en él la salvación. Esos enemigos y perseguidores se hallaban tan seguros de su triunfo, que se permitían formular un juicio sobre las palabras y las acciones de Dios: «¡Para él no hay ayuda en Dios!» (v. 3). El orante imploraba ardientemente la palabra salvadora de Dios y su acción liberadora. Frente a las actitudes hostiles y a las declaraciones tajantes de sus adversarios sobre lo que había de hacer y no había de hacer Yahvé, todas ellas orientadas a considerar al perseguido como persona supremamente abandonada por Dios, el orante del salmo muestra confianza inquebrantable en el poder divino de protección: ese poder presente y eficaz. El orante sabe con certeza que —a pesar de todas las afirmaciones y profecías en contra— él va a encontrar ayuda. Yahvé, con su כבוד («gloria»), intervendrá para defender la dignidad de aquel hombre proscrito y rechazado por los hombres; él restaurará su justicia (mediante el acto simbólico de levantar su cabeza, caída y humillada, v. 4), a pesar de que los hombres le habían condenado ya. Será justificado —en presencia de sus enemigos (cf. Is 49,4; 50,8). Con toda claridad y sin limitaciones resalta la certidumbre de ser escuchado (v. 5). Estar unido con Yahvé gracias a tal certidumbre de ser oído, aun en presencia de multitud de enemigos y de voces hostiles, eso en el Salterio se denomina: fe. Esta fe está libre de temor, aunque se cuenten por decenas de miles los que asedian la vida del orante y quieren destruirla (v. 7). La petición ardiente se expresa en un llamamiento que penetra hasta el santo de los santos, hasta el lugar santísimo, donde

el Dios de Israel se revela a sí mismo (8aα). Se invoca al «Dios del arca». Y se espera su teofanía.

Y luego llegó el giro que cambió el rumbo de las cosas[3]. No se nos dice cuándo, dónde y cómo ocurrió todo. Si el versículo 6, como se supuso, se refiere al acto institucional de acogerse a la protección del templo, entonces sería obvio que la situación original fuera el acontecimiento de la automanifestación de Yahvé en el santuario (comunicada quizás por medio de un sacerdote o profeta del templo). Sin embargo, los perfiles concretos de tal acontecimiento quedan muy remotos, en el texto actual del salmo. Habría que tener en cuenta, sobre todo, el hecho de que 8aβ. b da testimonio de un acontecimiento que rompe todas las dimensiones de lo institucional. Conviene, por tanto, ser prudentes. Tan sólo el eco, tan sólo el testimonio de un giro fundamental de los acontecimientos puede escucharse en el v. 8aβ.b. Los enemigos han sido derrotados; los adversarios han sido vencidos. Los perseguidores, confiados en la victoria, que se jactaban de conocer el juicio de Dios y que le precedían (v. 3) han quedado desenmascarados y calificados de רשעים. Lo que se ha probado y demostrado en este acontecimiento es: «¡La ayuda está en Yahvé!» (v. 9). Tal es la realidad permanente en el pueblo de Dios: ese pueblo que vive bajo la promesa de bendición y que, por tanto, se halla bajo la promesa de que esta realidad será eficaz.

El formulario de oración del Sal 3 trasciende y abarca toda aflicción y persecución que puedan sufrir los individuos. Y, no obstante, en este formulario, la invitación se dirige a todas las personas que sufren y están perseguidas, y se las anima a que busquen refugio en este gran ámbito de expresión y articulen, cada una en su propio lenguaje, su particular angustia. En el cumplimiento del nuevo testamento, Jesucristo es el único, el primer orante de los salmos. El es el «hombre regio» (K. Barth). El es el perseguido y el que (ante los hombres) se vio rechazado desesperanzadamente y abandonado por Dios. Pero él es tam-

3 Es asombrosa la claridad con que Calvino vio en el v 8 el problema de los tiempos Escribe así sobre este versículo «Bifariam exponi potest vel ut precando in memoriam revocet superiores victorias, vel ut Dei auxilium expertus, et potitus suo voto gratiarum actionem subiungat, in quam sententiam libenter inclino Primum igitur refert, se ad Dei opem fugisse in periculis, et salutem ab eo suppliciter precatum Deinde, ob eam allatam gratias agit. quo testatur liberationem se Deo acceptam ferre» (*In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito del Sal 3,8)

bién el que confía, el que ora, el que está unido con el Padre, el que está justificado por Dios, el que resucitó. Los cristianos oran con el Sal 3 ἐν Χριστῷ. El amplio ámbito de expresión del lenguaje del salmo se cumple plenamente en la realidad de Cristo Jesús.

Salmo 4

A PESAR DE TODAS LAS ACUSACIONES, SEGURO Y PROTEGIDO POR DIOS

Bibliografía: L. Durr, *Zur Datierung von Ps* 4: Bibl 16 (1935) 330-338; M. Mannati, *Sur le sens de* min *en Ps 4,8*: VT 20 (1970) 361-366; W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrangten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhange untersucht*, FRLANT 99 (1970), 84-90; F. Asensio, *Salmo 4. Perspectivas de la oración en la exégesis del Crisóstomo*: EstBib 36 (1977) 153-171.

1 **Para el director del coro. Con instrumentos de cuerda.**
Salmo de David.
2 **Cuando clamo, ¡escúchame[a], oh Dios de mi justicia!**
—En la angustia creaste[b] holgura para mí—.
¡Apiádate de mí y escucha mi oración!
3 **¡Vosotros, personas distinguidas! ¿Por cuánto tiempo sufrirá desdoro[c] mi honor?**
¿Amáis la vanidad y buscáis la mentira? Sela.
4 **Sabed que gran 'gracia me'[d] ha mostrado Yahvé.**
Yahvé escucha, cuando clamo a él.
5 **'Meditad en vuestros corazones'[e], ¡pero no erréis!**
'Enojaos'[e] en vuestro lecho, ¡pero guardad silencio! Sela.
6 **¡Ofreced sacrificios de justicia y confiad en Yahvé!**
7 **Muchos dicen: «¿Quién nos mostrará el bien?**
¡'Ha huido'[f] de nosotros la luz de tu[g] rostro!».
8 **Tú, 'Yahvé'[h], me diste más alegría en el corazón**
que a aquéllos, cuando abundan en grano y mosto[i].
9 **En paz me duermo, en cuanto me echo,**
pues tú ''[j] —aunque estoy solo— haces que habite seguro.

a El G lee εἰσήκουσεν. Según eso, tendríamos que leer עֲנֵנִי, y los 2
tiempos del v. 2 deberían ajustarse, todos ellos, en consecuencia con esto y se referirían al tiempo pasado. Pero tal vez podemos sospechar que el G armonizó ya el imperativo con un tiempo perfecto que se halla en בצר הרחבת לי, la parte del verso que causa la sensación de ser un

paréntesis, mientras que en el TM el hemistiquio paralelo de בקראי ענני אלהי צדקי hay que buscarlo probablemente en חנני ושמע תפלתי.

b La sugerencia de cambiar ahora el perfecto הרחבת por el imperativo הַרְחִיבָה, y acomodarlo así a los imperativos ענני y חנני ושמע, convence tan poco como la corrección propuesta en **a**. Esta parte del verso tiene una posición particular (como una interpolación).

3 **c** En el G encontramos el texto ἕως πότε βαρυκάρδιοι; ἵνα τί. Esto correspondería al hebreo כבדי לב לָמָּה. Pero de esta manera se rompería la estructura del verso. El TM dice literalmente: «¿Durante cuánto tiempo mi honor (es) para ignominia?

4 **d** El TM traducido literalmente: «que Yahvé ha escogido para sí una persona piadosa» (הפלה, algunos manuscritos leen הפלא). Esta interpretación del texto apenas es posible, desde el punto de vista sintáctico, y es también discutible dentro del contexto. En Sal 31,22 encontramos la expresión הפליא חַסדו לי, que aclara nuestro texto (cf. también Sal 17,7). Corrección: הפליא חסד לי, «él me mostró gracia maravillosa».

5 **e** En su construcción, es decir, en la disposición del paralelismo de los miembros, el texto del TM que poseemos ofrece dificultades. La mejor manera de resolverlas —sin hacer violencia a la literalidad de las palabras— consiste en hacer una trasposición del orden de las palabras: intercambiando רגזו y אמרו בלבבכם. El motivo para un probable cambio de posición de אמרו בלבבכם, anteponiéndolo a על־משכבכם se explicaría basándose en el hecho de que la idea de «meditar en la cama» sería bastante obvia (cf. Sal 36,5; Miq 2,1). En los comentarios se echa mano casi siempre de un proceso muy complicado y apenas fundado, que consiste en insertar la palabra בלבבכם después de רגזו (aunque אמר בלבב es una expresión corriente) y en corregir אמרו por מדו, הָמרל, הַמרו.

7 **f** *Difícilmente creeremos que* נסה *es una forma excepcional de* escribir נְשָׂא, o שָׂא (en el sentido de Núm 6,26). Es muy probable que el texto hebreo dijera alguna vez נָסְעָה. Según el paralelismo de los miembros, esto tendría sentido perfectamente. Habría que entender entonces la preposición על en el sentido del Sal 81,6 («from over» [«de sobre»], G. R. Driver, VT 1 [1951] 247).

g La versión siríaca (S) recomienda el sufijo de tercera persona פָּנָיו y de esta manera suaviza el camino al verbo נשא en un texto que probablemente sirvió de fuente.

8 **h** Estaría en consonancia con el contexto (y también con el metro) el que יהוה como vocativo se leyera al comienzo del versículo 8, y no al fin del versículo 7.

i מֵעֵת, como comparativo, debe traducirse probablemente en sentido literal: «que en el tiempo en que...». Pero, traducido más libremente (y anteponiendo los sufijos que prevalecen lógicamente): «que a aquéllos, cuando (ellos)...».

j יהוה, en este verso, es muy probablemente una adición secundaria que pudiera eliminarse por razones métricas. לבדד = «aunque estoy solo» (H. Schmidt) es más seguro desde el punto de vista textual. El *G* dice: κατὰ μόνας. 9

Forma

El Sal 4 pertenece al grupo de los salmos de David (Sal 3-41). Budde sostiene la opinión de que los Sal 3 y 4 se hallan íntimamente relacionados y constituyeron en otro tiempo una sola unidad. Esta idea, que se ha discutido a menudo, carece de fundamento.

Por su forma textual y métrica, el salmo ofrece algunas dificultades. Es necesaria la trasposición del v. 5 (cf. las notas sobre el texto). Hay que efectuar correcciones en los v. 4.7.8.9. Según esto, tendremos la siguiente imagen, por lo que al metro se refiere: 2a es una cadencia cuaternaria aislada, a la que sigue una doble cadencia de ritmo ternario (2b). Tenemos entonces el metro 4 + 4 en los v. 3.4.5.7.8.9. Las correcciones que hay que hacer por razones métricas en los v. 8.9 son insignificantes. El v. 6 se puede entender como una cadencia cuaternaria aislada.

La estructura del salmo, presuponiendo las observaciones que hemos desarrollado hasta ahora (cf. las notas sobre el texto) no ofrece dificultades. Es innecesaria y apenas tiene sentido la transposición de versos (E. Baumann, *Struktur-Untersuchungen im Psalter I*: ZAW 61 [1945-1948] 114ss). El v. 2 contiene una interpelación a Yahvé —una interpelación de súplica— que recurre ya a la experiencia de la ayuda de Dios (cf. el v. 4). Pero el orante se siente todavía amenazado y, por tanto, en los v. 3-6 se dirige a los enemigos que le persiguen (con referencia en el v. 4 a la gracia que se le ha concedido). Para terminar, en los v. 7-9 se establece un contraste entre la actitud de las personas que se quejan con impaciencia (v. 7) y la seguridad confiada que siente el orante (v. 8-9).

Basándonos en esta visión de conjunto de la estructura y el contenido del salmo, llegamos a la conclusión (que habrá que definir y explicar más detalladamente en el comentario): el salmo 4 pertenece al grupo de cánticos de oración que por su forma están orientados al tema, y que tradicionalmente se llaman «lamentaciones de los individuos» (Gunkel-Begrich, *EinlPs* § 6).

En cuanto al grupo de los cánticos de oración, cf. *supra*, Introducción § 6, 2. Precisamente por el Sal 4 surge la cuestión de si puede seguir manteniéndose la clasificación tradicional de géneros, según la cual se habla de «lamentaciones» o «cánticos de confianza» (así se expresa acertadamente W. Beyerlin, 89). Por eso, debiéramos hablar sencillamente de un «cántico de oración» (תפלה) y desarrollar explicaciones más detalladas mientras se efectúe la exégesis.

Marco

La situación en que se encuentra el orante del salmo puede verse primeramente en los v. 2 y 4: Yahvé mostró gracia al orante y, en una experiencia peligrosa para éste —en una experiencia de persecución y tentación—, creó holgura para él. Los enemigos siguen injuriándole todavía, siguen difamándole (v. 3) y planean cosas malas contra él (v. 5). Es obvio que el «Sitz im Leben» de este salmo es una experiencia en el templo; ofrece motivo principalmente para creerlo así la referencia que se hace al sacrificio en el v. 6. Y, así, se podría sugerir la interpretación de que una persona inocente, que se había visto perseguida y acusada, había recuperado sus derechos mediante un veredicto divino en el templo. El salmo nos traslada al escenario cultual e institucional de la vista de una causa ante el tribunal divino (así opinan, entre otros, H. Schmidt; E. A. Leslie; W. Beyerlin). El carácter cultual queda subrayado por la referencia al acto del sacrificio. Claro que lo singular de la vista de esta causa que hemos supuesto es que los perseguidores y opresores no están dispuestos a aceptar el veredicto divino, y a respetar por tanto el resultado del proceso. Debe tratarse de personas de elevada posición e influyentes (v. 3) que, aun después de la intervención de Yahvé, no cesan de presentar acusaciones (v. 3) y probablemente inventan también nuevos argumentos (v. 5). Desde esta perspectiva, los contornos del salmo adquieren mucha nitidez y claridad. El v. 9 debiera interpretarse entonces en relación con la situación ya establecida: el orante se echa y duerme dentro de la zona protectora del templo (cf. *supra* el comentario sobre Sal 3,6).

La interpretación del salmo como «cántico vespertino» hace caso omiso de la referencia concreta a la declaración que se hace en el v. 9 y corre peligro de caer en piadoso lirismo.

En comparación con la situación que se puede observar o deducir en el Sal 3, tendremos la siguiente imagen: el orante del Sal 3 se halla, en los v. 2-8aα, ante el acontecimiento del proceso judicial divino. Del giro decisivo, que se produce por la intervención de Yahvé, se habla muy brevemente en el v. 8aβ.b, mirando retrospectivamente y atestiguando el hecho de que los enemigos han sido vendidos. Por el contrario, en el Sal 4 se ha dictado el veredicto del tribunal divino que decide la cuestión (v. 2 y 4). Pero esta sentencia no la reconocen los enemigos y perseguidores del orante. Para decirlo con otras palabras: se impugna la justificación del acusado llevada a cabo por Yahvé. La sentencia absolutoria dictada por Dios, su decisión judicial, no es aceptada por las «personas distinguidas» (v. 3). Los opresores creen que están por encima del juicio de Dios y prosiguen con sus inculpaciones y calumnias (cf. W. Beyerlin, 85).

Sobre el autor y orante del salmo hay gran diversidad de opiniones. En la mayoría de los casos se comienza con una idea exagerada de lo que significa כבוד y se piensa en la «dignidad» de un dirigente del pueblo (Wellhausen y otros), de un rey (Baethgen) o de un sumo sacerdote (Duhm). Pero difícilmente se podrá entender כבוד en este sentido exclusivo (cf. *infra*, «Comentario»). Si queremos resolver el problema acerca de la identidad del orante, podemos hallar una pista en las interpelaciones que se hacen en el v. 3 y luego en el v. 8: el orante es una persona pobre y sin influencia; no es rico en grano ni en mosto; tiene que levantar la vista para mirar a las «personas distinguidas» que reclaman para sí los privilegios del poder y del derecho. Ahora bien, la cuestión acerca de la identidad del orante no es importante. El Sal 4 es un formulario de oración, escrito para una ocasión extraordinaria: para la impugnación de un veredicto divino, pronunciado en un proceso judicial llevado a cabo en el templo.

Sobre la cuestión acerca del momento en que se compuso el salmo, tenemos pocas pistas. Por todos los conceptos, el salmo podría ser tanto anterior como posterior al destierro (W. Beyerlin, 84). Pero de lo que no hay duda es de que el salmo hace referencia al lugar del culto (sacrificio, institución del proceso de justicia divina) y que en ese lugar se fue trasmitiendo por tradición.

Comentario

Para las designaciones del título se dan en el v. 1 las siguientes 1
referencias: למנצח, cf. supra, Introducción § 4, n.° 17; בנגינות, cf. Introducción § 4, n.° 9; מזמור לדוד, cf. Introducción § 4, n.° 2.

2 El salmo comienza en el v. 2 con peticiones que son características de un cántico de oración. Suplica que sus peticiones sean escuchadas. Aunque Yahvé «creó holgura» y «mostró gran gracia» (v. 4) —tal como el salmo nos lo da a conocer en su conjunto y como enunciamos en nuestro análisis de la situación—, no ha cejado aún la opresión de los enemigos. Las correcciones que con frecuencia se hacen en los comentarios, convirtiendo los imperativos en perfectos, no hacen justicia a la situación ni al contenido del salmo. En una situación de necesidad extrema, el orante invoca a Yahvé pidiéndole ayuda y salvación[1]. El nombre de Dios, אלהי צדקי, apunta al hecho de que el derecho del orante, la declaración de su inocencia frente a todas las acusaciones y difamaciones, procede de Yahvé, del veredicto divino: Sal 17,2; 35,23; 37,6; 69,29 (cf. G. von Rad, *«Justicia» y «vida» en el lenguaje cúltico de los salmos,* en Id., *Estudios sobre el antiguo testamento*, Salamanca 1976, 209-229). A Yahvé se le llama «Dios de mi justicia» porque él hizo suya la causa del oprimido mediante un veredicto liberador y, frente a todas las pretensiones de justicia que tenían personas influyentes y de poder, confirmó de manera incorruptible la fidelidad a su pacto y a su íntima asociación con los pobres. La justicia de Yahvé toma partido; se entrega y consagra a las personas desvalidas que confían en él y le invocan. La situación especial del orante del Sal 4 es que esta persona ha visto restablecido ya su derecho y dignidad gracias al אלהי צדקי («Dios de mi justicia, v. 4). Pero este derecho sigue siendo impugnado, a pesar de todo. Y lo sigue siendo con nuevos argumentos (v. 5). Por eso, la invocación «¡Dios de mi justicia!» es una designación basada en la justicia practicada y que suscita la esperanza de que la justicia de Yahvé va a seguir confirmándose.

Las palabras «en la angustia creaste holgura para mí» indican que se ha producido ya la intervención decisiva por parte de Dios. צר denota la estrechez, la opresión que sofoca y ahoga la vida. Por el contrario, הרחבת es un concepto tomado del «sentimiento vital de los nómadas» (Gén 26,22), ese sentimiento que

1. «Porro, Deum iustitiae suae appellat, acsi diceret iuris sui vindicem, quod passim omnes eum damnarent, et hostium calumniis, perversisque vulgi iudiciis oppressa esset eius innocentia. Idque diligenter notandum est. Nam quum nihil sit acerbius quam nos immerito damnari et una cum iniusta vi perferre infamiam, id tamen quotidie sanctis accidit» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito del Sal 4,2).

ve ante sí el campo abierto y la libertad de las ilimitadas posibilidades. En los salmos, este concepto presenta a menudo, de manera intuitiva, el rescate liberador que saca a una persona de la opresión (Sal 18,20; 31,9; 66,12; 118,5).

Después de dirigir su petición a Yahvé, el cantor de nuestro 3
salmo se dirige directamente a sus adversarios. A propósito de esta clase de interpelación, que abandona por un momento el cántico, cf. Sal 6,9; 52,3s; 58,3; 62,4; 119,115. בני איש es probablemente un término para designar a personas notables y respetadas. En Egipto y en Babilonia, a los propietarios influyentes se les llamaba «hijos de un hombre», para distinguirlos de los pobres (E. Meyer, *Geschichte des Altertums* I, 250, 514; B. Meissner, *Babylonien und Assyrien* I, 371ss). Por consiguiente, tendríamos en el Sal 4 un tema que se fustiga muchas veces en la profecía del antiguo testamento: la práctica de que personas influyentes formulen falsas acusaciones contra los pobres y los condenen. Llenan de oprobio su כבוד (cf. el comentario sobre Sal 3,4) y destruyen así la dignidad de su vida ante Dios y ante los hombres. El oprimido acusa ahora a sus adversarios de amar la ריק (este término significa aquí, probablemente, la acusación vana y sin fundamento) e inventar mentiras, es decir, que han buscado refugio en la calumnia. Cf. M. A. Klopfenstein, *Die Lüge nach dem Alten Testament* (tesis Bern 1964) 224.
Sobre סלה, cf. *supra*, Introducción § 4, n.° 13

En el v. 4 se exige ahora a los adversarios a quienes se había 4
dirigido la palabra, que reconozcan el hecho de la gracia concedida por Yahvé. A propósito de חֶסֶד, cf. el comentario sobre Sal 5,8. Nos hallamos aquí ante la «expresión de un conocimiento asociado con una portentosa demostración de prueba» (W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buch Ezechiel*, ATANT 27 [1954] 56). El hecho de que Yahvé «ha mostrado gran gracia» al orante, debió de expresarse en palabras concretas de Dios o en algún suceso portentoso. Por eso, se desafía a los adversarios a que conozcan y reconozcan ese acontecimiento. Tal es el significado de ידע. En la parte paralela de la frase, el imperfecto denota la certidumbre de ser escuchado en el momento actual frente a la constante falta de discernimiento de que dan muestras los adversarios. Esta certidumbre debe entenderse como expresión de confianza, en consonancia con la que se formula en el v. 2. El acusado confiesa solemnemente frente a sus enemigos que Dios escucha sus quejas y defiende su causa.

5 En el v. 5 se presupone evidentemente que los adversarios traman algo y buscan argumentos para ver cómo pueden perjudicar a aquél cuyos derechos han sido defendidos por Dios. אמר בלבב describe la acción de meditar y planear. רגז describe la excitación llena de rencor. Con imperativos que lanzan un desafío audaz, el orante de nuestro salmo anima a los calumniadores a continuar sus cavilaciones hostiles, pero les advierte que no cometan ningún yerro (ante Yahvé). חטא expresa la idea de cometer un tremendo error. Les aconseja que guarden silencio en todas las circunstancias, tratando de decirles probablemente que no anden inventando nuevas aucasiones. También la exhortación que se hace en el v. 6, debe entenderse seguramente en este mismo sentido. En primer lugar, este versículo presupone probablemente que todo el enfrentamiento entre el inculpado y sus adversarios se desarrolla en la esfera del santuario. Si podemos asociar זבחי־צדק con אלהי צדק (v. 2) —y ello es bastante obvio—, entonces se trataría de un sacrificio por el que se reconoce que es justa la actuación de Yahvé en el proceso (cf. 5,4). Probablemente habrá que interpretar y entender también en este sentido Sal 51,21, que es el lugar paralelo frecuentemente citado en la exégesis (cf. el comentario del Sal 51,21). Ahora bien, ese sacrificio que reconoce la justicia de Dios debe ir acompañado de confianza y seguridad en el corazón de quienes lo ofrecen cf. Sal 5,4). De ahí la invitación בטחו אל־יהוה («¡confiad en Yahvé!»).

Contra esta interpretación de זבחי־צדק se han suscitado objeciones, sobre todo por parte de R. Schmid, *Das Bundesopfer in Israel,* StANT IX (1964) 40. Schmid opina que la interpretación ofrecida encaja difícilmente con el sentido del Sal 51,21 y de Dt 33,19; «se trata, más bien, de sacrificios ofrecidos rectamente, basándose su rectitud en que se han observado las prescripciones del culto o —quizás mejor— en que han nacido del recto espíritu, de la actitud pura ante Yahvé» (p. 40). Sin embargo, esta interpretación, que refleja la idea de muchos exegetas, «no es acertada decididamente» (W. Beyerlin, 87). En primer lugar, debemos aceptar la explicación dada por W. Beyerlin que puede definir más exactamente la interpretación formulada antes por nosotros: «צדק, en este contexto, se refiere más bien al don salutífero procedente de Yahvé y que capacita al hombre para abstenerse de todos los actos injustos, para dejar de quebrantar la paz, y para restablecer el כבוד de quien ha sido acusado injustamente. Los sacrificios exigidos deben entenderse como medio de apropiación del צדק. Cuando se realizan tales sacrificios, aquellos que los ofrecen se hacen partícipes del don salutífero del צדק, y quedan capacitados así para contribuir de su parte a la supe-

racion de la injusticia y de la adversidad social» (W Beyerlin, 87, que hace referencia a K Koch, Sdq *im Alten Testament Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung* [tesis Heidelberg 1953] 32, 42, 76 y *passim*) Esta interpretacion hay que exponerla de manera mas nitida Para lograrlo, comenzaremos mencionando el hecho de que, despues del acontecimiento de la intervencion de Yahvé, los que habian sido salvados celebraban las hazañas de Yahve en la comida en comun (זבח) y (como antiguos marginados, perseguidos y proscritos) eran recibidos de manera visible y efectiva en la comunidad del pueblo de Dios (Sal 22,27, 34,9 y *passim*) En este contexto, la significacion de זבחי־צדק pudo ser unicamente la de hacer que los perseguidores y los perseguidos entraran en una relacion social nueva en un sacrificio celebrado después de la declaracion de Yahve relativa a la justicia y por cierto en una relacion social que estuviera en consonancia con la concesion de צדק por parte de Yahve Ahi reside la conexion interna entre אלהי צדק y זבחי־צדק en el Sal 4

Si es acertada esta interpretación de la exhortación que se 6
hace en el v 6, entonces habria que traducir así el sentido de los v 5-6 los enemigos y perseguidores del orante no deben cometer pecado en sus protestas y maquinaciones calumniosas contra la declaracion de justicia emitida por Yahve (la cual trajo la liberación al oprimido) Lejos de eso, deben ofrecer ahora los requeridos זבחי־צדק, entrar en comunion —mediante el banquete sacrificial— con el que ha sido absuelto, y confiar en Yahvé La expresión ובטחו אל־יהוה tiene, en este contexto, el significado de estar de acuerdo con la declaracion de justicia emitida por Yahvé, aceptar tal declaración, doblegarse a ella «Confiar» es, por tanto, estar de acuerdo con la palabra y con los hechos del אלהי צדק Si las personas distinguidas se opusieran a ofrecer y participar en los זבחי־צדק, entonces esa desconfianza hacia la justicia de Yahvé sería tanto como impugnar su sentencia

En los v 7-9 se establece un contraste entre las inquietas pre- 7
guntas y exigencias de quienes no confian (cf בטח en el v 6) y la certeza y seguridad del orante fundadas en Yahvé En primer lugar se habla en el v 7 de personas que estan descontentas con su suerte Se citan en forma directa las palabras de los que se andan quejando —como se hace a veces en los salmos (Sal 3,3, 11,1ss y *passim*)— Lo significativo ahora es que esas personas no se dirijan a Yahvé, sino que —sin orientación alguna, sin confianza (בטח en el v 6)— se lamenten sobre su triste existencia No ven el bien, no captan ninguna señal del amor y solicitud de Dios que llenaría de luz y felicidad su vida Se lamentan del hecho de que la luz del rostro de Dios (es decir, su presencia

iluminadora) haya huido de ellos. Aunque la reproducción de estas palabras de queja no representan una cita directa de lo que dicen los adversarios del salmista, sin embargo el oprimido cree ciertamente que las opiniones que sobre la vida tienen tales adversarios están influidas por esas quejas desorientadas sobre la propia suerte.

8 Frente a la inquietud que representa esa cavilación angustia dora que aparece en el v. 7, se subraya ahora en el v. 8 la certidumbre y seguridad de aquel que ha experimentado ya el טוב, el bien recibido. Yahvé ha infundido alegría en el corazón del orante. El hecho de que Dios muestre gracia maravillosa (v. 4) y de que con la concesión de su ayuda cree «holgura» (es decir, haga salir de la estrechez y dé campo abierto, v. 2), ese hecho significa: שׂמחה, alegría que llena lo más íntimo del hombre. Esa alegría es más gloriosa que el tiempo (עת) en el que los בני איש (v. 3), como personas distinguidas y ricas, tienen en abundancia grano y mosto. Es importante que en este pasaje se prescinda de todos los dones de bendición de la vida natural y se ensalce únicamente la alegría dada por Yahvé al conceder su salvación (cf. Sal 63,4: כי־טוב חסדך מחיים). Todas las bendiciones de la tierra se desvanecen frente al amor, lleno de gracia y clemencia, de Dios (חסד en el v. 4).

9 La felicidad de esta alegría está acompañada por la certeza de una seguridad permanente: v. 9. יחדו en la compleja frase del v. 9 tiene el sentido de: «en el momento en que me echo, me quedo dormido». El que se ha visto bendecido con la alegría de Yahvé, descansa con paz y tranquilidad. No se atormenta con inquietud llena de preocupaciones y sin poder conciliar el sueño (cf. Sal 3,6). Descansa porque se siente seguro. Por muy solo que se encuentre, Dios hace que habite seguro. La palabra לבדד se refiere a la situación crítica del orante, quien —sin influencia y completamente solo— tiene que hacer frente a los בני איש. Pero, a pesar de todo, él no tiene miedo (Sal 3,7); la ayuda que ha experimentado de Dios, es la causa de esa seguridad inquebrantable. Lo mismo que a propósito del Sal 3,6, hay que acentuar que la conciencia de hallarse protegido no la proporciona la zona de asilo y protección del templo como tal. Sino que lo decisivo es la confianza en Yahvé, en el אלהי צדקי, quien a la persona que se siente sola y que ha sido oprimida repetidas veces, le da seguridad y victoria sobre su peligroso aislamiento. שלום es el don de Dios, que demuestra también su calidad, y la demuestra precisamente, frente a los agudos ataques y amenazas. Habi-

tar seguro no es una realidad sacra y obvia, sino que es un don del Dios de Israel.

Finalidad

El Sal 4 es testimonio de la invencible seguridad y certeza que, por una maravillosa experiencia de la gracia del amor de Dios, desafía a todas las hostilidades y a todas las calumnias. En Is 50,8.9 dice el עבד־יהוה las siguientes palabras: «Cercano está el que me hace justicia: ¿quién me va a procesar? ¡Comparezcamos todos juntos! ¿Quién es el enemigo de mi causa? ¡Que se acerque! ¡He aquí, el Señor Yahvé está a mi lado! ¿Quién me condenará?». Estas frases corresponden al mensaje del Sal 4. Se recogen en el nuevo testamento en las vigorosas palabras finales del capítulo 8 de la Carta a los romanos (Rom 8,34). A quien Dios justifica, ningún poder hostil podrá tocarle. El testimonio del antiguo testamento ha sido recogido en el nuevo testamento como proclamación de la justificación. Con ello se hace visible el marco escatológico en el que deben contemplarse todos aquellos acontecimientos concretos en que a los siervos de Dios en la tierra se les llena de oprobios y se les niegan sus derechos y dignidad (כבוד), pero en los que Dios interviene en favor de los que son suyos (cf. a propósito del Sal 5: «Finalidad»). En el nuevo testamento, este milagro de la concesión de la salvación divina acontece en Jesucristo, cuya ayuda dadora de vida se hace eficaz únicamente, con todo, en el acontecimiento del consuelo y aliento divino concreto, aceptado con confianza.

Salmo 5

SUPLICA PARA QUE SE MANIFIESTE LA JUSTICIA DE DIOS

Bibliografía: L Krinetzki, *Psalm 5: Eine Untersuchung seiner dichterischen Struktur und seines theologischen Gehaltes* Tubinger Quartalschrift 142 (1962) 23-46; G. W. Anderson, *Enemies and Evildoers in the Book of Psalms*: BJRL 48 (1965) 18-29; O. Keel, *Die Schilderung der Feinde in den individuellen Klage- und Lobpsalmen* (tesis Freiburg 1967); N. A. van Uchelen, אנשי דמים *in the Psalms*. OTS 15 (1969) 205-212; W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrangten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhange untersucht,* FRLANT 99 (1970) 90-95.

1 Al director del coro. Para acompañamiento de flauta (?).
Salmo de David.
2 ¡Escucha, oh Yahvé, mis palabras,
presta atención a mi suspiro!
3 ¡Está atento a mi gran clamor, oh rey mío y Dios mío!
Pues a ti te imploro
4 ‘’[a] de mañana; escucharás mi clamor.
De mañana me preparo para ti y miro ‘hacia ti’[b].
5 Pues tú ‘’[c] no te complaces en la maldad,
ningún malvado mora contigo.
6 Los arrogantes no pueden presentarse delante de tus ojos.
Tú aborreces a todos los que obran la maldad[d],
7 destruyes[e] a los mentirosos.
Al asesino y engañador abomina[f] Yahvé.
8 Pero yo, por tu gran favor, entro en tu casa,
me postro hacia tu santo templo, con temor ante ti[g].
9 ¡Oh Yahvé, guíame en tu justicia por causa de mis enemigos,
allana[h] delante de mí[i] tu camino!
10 Pues no hay verdad en ‘su’[j] boca, su interior es destrucción.
Sepulcro abierto es su garganta, su lengua habla lisonjas.
11 ¡Que paguen por ello, oh Dios, y que se vengan abajo[k] sus planes!
¡échalos fuera, por sus muchas iniquidades, pues se han rebelado contra ti!

12 **Pero alégrense los que en ti confían, estén siempre jubilosos,**
"[l] y regocíjense en ti..., los que aman tu nombre.
13 **Pues tú bendices al justo, oh Yahvé[m]**
'le'[n] 'protéges'[o] como con un escudo, le coronas[p] de favor.

3 **a** Por razones métricas hay que combinar el v. 3c y el v. 4a. Entonces habría que leer אתפלל al final del v. 3, habría que suprimir יהוה, y בקר debería combinarse en una cadencia de cinco acentos con la primera mitad del verso (como justificación de esta crítica textual por razones métricas, cf. *infra*, en «Forma»).

4 **b** Falta en el verso un pie métrico, que debiera insertarse o añadirse como objeto de ואצפה. Quizás, según Miq 7,7: בָּךְ.

5 **c** Por lo que se ve constantemente en la métrica del Sal 5, el v. 5a es demasiado largo. La omisión de אל (demostrable en los manuscritos) aclararía también el sentido del texto.

6 **d** Como en los v. 3c.4a, es necesario hacer también en los v. 6c.7a una trasposición que complete el metro del verso.

7 **e** El G lee adicionalmente πάντας. El complemento correspondiente en el TM alteraría, desde luego, el metro.

f A veces יתעב se modifica y trasforma en תְּתַעֵב, porque se invoca a Yahvé en todo el salmo en segunda persona. Pero es muy posible que se trate de una paráfrasis y que debamos leer la tercera persona.

8 **g** Es posible que ביראתך estuviera alguna vez en la primera mitad del verso (cf. S y v. 9).

9 **h** *Ketib* הושר, *Qeré* הַישַׁר. *Hifil* también en Is 45,2.

i La corrección de los sufijos לְפָנֶיךָ y דְּרָכַי sugerida en dos manuscritos hebreos y en algunos manuscritos de G, y aceptada con bastante frecuencia en los comentarios, simplifica el texto hebreo, que debe conservarse. דרכך es paralelo con בצדקתך y debe entenderse a partir de ahí.

10 **j** El sufijo en el plural בפימו está exigido en virtud del paralelismo con קרבם.

11 **k** Sería posible también la variante יַפִּלוּם מעצותיהם: «echar abajo sus planes».

12 **l** En los v. 12 y 13 el metro que se observa generalmente en el Sal 5, queda considerablemente alterado. La parte 12c es demasiado larga, y la parte 13c, desproporcionadamente breve. En el contexto, ותסך עלימו en el v. 12c trastorna el sentido, mientras que estas dos palabras (como se ha visto ya hace mucho tiempo) constituyen un magnífico complemento antes de כצנה en el v. 13c. Esta trasposición resolvería los problemas textuales.

m Según las leyes de la métrica que predominan en el Sal 5, la pri 13
mera mitad del verso en el v. 13 debiera decir así: כי אתה תברך צדיק. Pero entonces falta, evidentemente, una palabra después de יהוה. Algunas veces, aunque sin razón suficiente, se añade בשלום («con la paz»).

n Al insertar ותסך עלימו (cf. nota l al v. 12), habría que acomodar el sufijo al nuevo contexto: עָלָיו.

o Cf. la nota l al v. 12.

p Muy probablemente habrá que leer en este pasaje el *piel* [illegible] (Sal 8,6; 103,4).

Forma

Una investigación de la métrica del Sal 5 nos lleva a pensar, lo mismo que E. G. Briggs y H. Gunkel, que la doble cadencia de cinco acentos domina en todo el poema. Paralelismos de pensamiento semejante se corresponden mutuamente, de manera regular, cada dos versos, que deben leerse según el metro de 3 + 2. Este metro se puede determinar con tanta claridad, que sólo hace falta efectuar una ligera corrección «por razones métricas», a fin de restaurar la disposición original incluso en aquellos versos que, dado el estado actual del TM, se apartan de la uniformidad poética (cf. *supra*, la crítica del texto). Entre las correcciones críticas dignas de tenerse en cuenta a este respecto, se hallan principalmente la complementación del v. 3c mediante el v. 4a, y la del v. 6c mediante el v. 7a, y luego la trasposición de los v. 12.13. La supresión de la palabra יהוה en el verso 4 y de la palabra אל en el v. 5 son insignificantes. Quizás deba eliminarse también תאבד en el v. 7 «por razones métricas». Es necesario completar el metro en los v. 4, 9, 12c y 13c. Mientras que en el v. 4 tenemos una base en Miq 7,7 para añadir בָּךְ, el hecho de completar los metros en los v. 9, 12c y 13b se basa en hipótesis. Pero, en conjunto, el Sal 5 ofrece un texto con una disposición métrica fácil de analizar y que indudablemente es fácil de reconstruir.

Pues bien, por la serie de dobles cadencias de ritmo quinario se puede ver también con mucha claridad la estructura del salmo. En los v. 2-4 escuchamos la oración matutina. La certidumbre de ser escuchado la adquiere el orante al comprobar el hecho de que los malvados no pueden presentarse ante Yahvé, pero que él —el que se lamenta— tiene acceso al santuario de Dios (v. 5-8). Viene luego, en el v. 9, la oración que pide a Yahvé que le guíe en su justicia. Está acompañada por la acusación contra los

enemigos (v. 10) y por la exigencia de juicio contra ellos (v. 11). A continuación se habla, para terminar, de la alegría y la bendición de los justos (v. 12-13).

El salmo pertenece al grupo de cánticos de oración con forma orientada al tema. A propósito de este grupo de cánticos de oración, cf. *supra*, Introducción § 6, 2. La definición del grupo «lamentación de un individuo» demuestra ser inadecuada; el salmo no tiene carácter de lamentación (Beyerlin, 95). Es clarísimamente una תפלה y tiene nítida forma de invocación. El orante pide la intervención de Yahvé frente a la persecución hostil que le amenaza y contra una acusación (falsa) que evidentemente se ha formulado contra él: una acusación que es tanto como una difamación maligna. El salmo sirvió probablemente de formulario en una situación concreta que está todavía por definir en sus detalles (cf. los comentarios de los Sal 3 y 4). Es difícil determinar hasta qué punto este formulario se apartó —durante el curso de la tradición— de su «Sitz im Leben», que se reconoce todavía (cf. *infra*). En todo caso, forma parte probablemente de la «eficacia histórica» de este salmo el hecho de que se recitara también fuera de sus relaciones institucionales, en situaciones de la vida real que correspondían a su contenido.

Marco

La situación, el *Sitz im Leben* («situación vital»), que aparece en el salmo, es fácil de captar y reconstruir. El orante consiguió entrada en el ámbito del templo (v. 8); allí experimentó una primera muestra de gracia por parte de Yahvé. Frente al peligro amenazador de los enemigos que le acusan y persiguen, y que posiblemente se hallan también presentes en el ámbito del santuario, el orante oprimido prepara un sacrificio a primeras horas de la mañana (v. 4). Pide que se revele la ayuda de Yahvé, que consiste concretamente en una sentencia dictada por Dios. La institución cultual del juicio de Dios es el contexto del Sal 5. Si se trata de un formulario de oración, hay que descartar toda posibilidad de encontrar una descripción detallada del orante. No hay pruebas, por ejemplo, de que sea un rey o un sacerdote. Pero puede suponerse con probabilidad que tales formularios de oración eran compuestos por los sacerdotes del templo y, en el caso de una aplicación concreta, se pronunciaban en voz alta, frase por frase.

Por razones obvias, será difícil sugerir un marco de tiempo para esta oración. El templo mencionado en el v. 8 ¿es el templo de Salomón o el templo del período siguiente al destierro? No hay respuesta a esta pregunta. No sirven de ayuda ni siquiera algunos detalles particulares, como el hecho de que a Yahvé se le llame «rey». Sin embargo, hay que afirmar que «no hay nada en el texto de este salmo que excluya su procedencia de los tiempos del templo de Sión anterior al destierro» (W. Beyerlin, 90).

Comentario

1 El título (redaccional) contiene algunos términos técnicos. Sobre למנצח, cf. *supra*, Introducción § 4, n.º 17. Sobre אל־הנחילות, cf. § 4, n.º 10; y sobre מזמור לדוד, cf. § 4, n.º 2. Debemos señalar que la afirmación (corriente aún en sectores fundamentalistas) de que el salmo fue compuesto por David, falla por de pronto por el hecho de que en el v. 8 se habla del templo.

2-4 El salmo comienza con el estilo característico de un cántico de oración. Se invoca a Yahvé y se le pide que preste atención al suspiro del orante. הגיג, como en el Sal 39,4, es el lamento de quien ora ardientemente y se queja. El orante clama con grandes voces a Yahvé[1] y le llama «rey mío y Dios mío» (Sal 44,5; 68,25; 74,12; 84,4). El significado de esta invocación está íntimamente asociado con la interpretación de los llamados «salmos de entronización de Yahvé» (cf. Sal 47; 68,25; 93; 97; [98]; 99). Pero es obvio que, en cualquier caso, pensamos en la idea del «rey Yahvé» que tiene su trono encima del arca del pacto, en el Santo de los santos (cf. Is 6). El Sal 9,8 está dirigido al Juez sentado en el trono. Parece inauditamente atrevida la fórmula de invocación: «¡Oh rey mío y Dios mío!». Demuestra —en cualquier tiempo que se sitúe— que el individuo está seguro de que puede in-

1 Mientras que en muchos comentarios se sostiene la opinión de que el gran clamor que lanzan los orantes en los salmos se debe a la ingenua idea de que un fuerte grito salva la gran distancia que hay entre el hombre y Dios, vemos que Calvino escribe en su Comentario de los salmos: «Vox etiam clamoris pro clamorosa vel sonora voce, ad notandum studii ardorem pertinet Neque enim clamavit David tanquam ad aures surdi, sed fervor doloris, interiorque anxietas in clamorem erupit» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 5,3)

vocar a Yahvé y apelar a su poder soberano. El está ahí para mí. A propósito de אלהי, cf. O. Eissfeldt, *'Mein Gott' im Alten Testament*: ZAW 61 (1945) 3-16. La oración de lamentación es presentada ante Yahvé a primeras horas del día (cf. Sal 88,14) y va acompañada por el sacrificio. ערך tiene aquí probablemente el significado de preparar un sacrificio, descuartizar debidamente la víctima del sacrificio (Lev 1,8s.12). El sacerdote ofrecería entonces ese sacrificio debidamente preparado. Pero es posible también que ערך, asociado probablemente con מִלִּין, tenga también el significado de «preparar palabras», «presentar palabras» (Job 32,14), o que en la expresión ערך משפט tenga el sentido de «preparar una acción judicial» (Job 13,18; 23,4; Sal 50,21). Pero el contexto, principalmente el verbo צפה, sugiere la idea de presentar un sacrificio. Y, así, en relación con el juicio de Dios dictado en el acto de culto, nos imaginamos al orante presentando a primeras horas de la mañana un sacrificio, acompañado por sus oraciones y súplicas pidiendo el veredicto divino. H. Gunkel piensa en un sacrificio de «omen», durante el cual el orante espera la decisión de Dios, una señal del favor divino. Ahora bien, está descaminada la idea de un «omen» inherente al sacrificio o que acompañara al acto de sacrificio. Esta expectación, característica de la práctica cultual de Mesopotamia, no se halla en el antiguo testamento. El orante aguarda de mañana la ayuda de Dios (cf. J. Ziegler, *Die Hilfe Gottes 'am Morgen'*, en *Festschrift f. F. Nötscher*, BBB 1 [1950] 281ss). ¿Y cómo se manifiesta esta ayuda? Por Núm 23,1ss nos enteramos de que se esperaba una visión durante el sacrificio. Pero en Núm 23 se trata de una singularísima práctica (cultual-) profética. Ahora bien, es significativo —por contraste— que el orante del Sal 5 «está mirando» y «aguarda» (יחל; cf. los conceptos paralelos en Miq 7,7) en espera de que, por boca del sacerdote, se le trasmita un דבר (una «palabra») de Yahvé (Sal 130,5), una sentencia divina (J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 [1934] 81-92). Y, así, no carece de sentido el que en los v. 2-4 se vea esa actitud de expectación que acompañaba al sacrificio. El sacrificio (y, desde luego, debemos pensar en un holocausto) es la faceta visible del gran clamor, del ruego y petición ardiente. Indica el momento en que toda la vida, amenazada por la persecución y la situación apurada, se vuelve hacia Yahvé —y lo hace esperando una decisión final, una sentencia verdaderamente absolutoria—. Así como en el antiguo Israel las decisiones judiciales se dictaban a primeras horas de la mañana (2 Sam 15,2; Jer 21,12; Sal 101,8), así también la decisión divina, el veredicto pronunciado por Dios, se

aguardaba a primeras horas de la mañana (cf. L. Delekat, *Zum hebräischen Wörterbuch*: VT 14 [1964] 8s). Como podemos deducir de los Sal 3,6 y 4,9 , se pasaba en el templo la noche que precedía a esa mañana decisiva, una vez dictada la importante decisión preliminar de admitir a esa persona en el recinto del santuario (cf. el v. 8).

La certidumbre de ser escuchado la adquiere ahora el orante por el hecho de que a los malvados no se les permite comparecer ante Yahvé, mientras que él mismo —el orante— tiene acceso al santuario (v. 5-8). Haciendo caso omiso de los antecedentes de derecho sacro que deben tenerse en cuenta en los v. 5-8, Gunkel hace la siguiente observación: «Esa certidumbre es, desde luego, una forma bastante cómoda de estar seguro de la propia justicia». Ahora bien, los presupuestos de derecho sagrado nos hacen contemplar el texto a una luz distinta. Según el Sal 15, se permite únicamente la entrada en el recinto del santuario como «huésped y refugiado» (גור es el verbo correspondiente en el Sal 15,1) a aquel que ha cumplido determinados preceptos que la תורה (*torá*) exige y que por tanto es declarado צדיק («justo»; G. von Rad, *'Gerechtigkeit' und 'Leben' in der Kultsprache der Psalmen*, en *Bertholet-Festschrift* [1950] 418-437). Esta «barrera» de una severa «disciplina eclesiástica» de derecho sacro, la pasó evidentemente el orante de nuestro salmo (v. 8) mediante un llamado «juramento de purificación» (cf. Job 31). El orante se halla ahora en el recinto sagrado y sabe que a quien obra la maldad no se le permite «estar» (גור) en ese lugar. En un רשע no se agrada Yahvé. A los הוללים, a aquellos cuya conducta es «arrogante», «necia» o «alocada» (cf. Sal 73,3; 75,5) no se les permite comparecer ante Dios. התיצב (con לפני o לנגד) es una expresión constante para designar a la asamblea de culto que se reúne en el santuario (Jos 24,1; 1 Sam 10,19); con על es un término técnico para significar el servicio de culto (Zac 6,5; Job 1,6; 2,1). Yahvé aborrece a quienes obran la maldad y a los mentirosos. Habría que preguntarse si los términos חפץ y שנא están tomados quizás del lenguaje de las condenaciones de carácter cultual y sacro (cf. Am 5,21-22, y en relación con ello cf. E. Würthwein, *Amos 5,21-27*: ThLZ 72 [1947] 143-152). Yahvé siente abominación por los asesinos y los engañadores. El רשע queda excluido del culto en el lugar santo (cf. el comentario sobre el Sal 1,5). El צדיק (v. 13), por el contrario, tiene permitido el acceso al santuario de Dios (Sal 118,19-20). Esta admisión la atribuye el orante al favor de Dios. חסד en su sentido esencial 5-8

es «la relación de buena voluntad y conformidad con el pacto, existente entre un soberano y su pueblo» (M Buber, *Der Glaube der Propheten* [1950] 164) חסד, por tanto, describe un concepto de relaciones que da expresión al «afecto y la solidaridad» (N Glueck, *Das Wort* חסד *im alttestamentlichen Sprachgebrauch*, [1927]) Pero ahora el favor amoroso de Dios se revela en un acto real de gracia y aceptación (en Sal 4,4 el acto real es el giro hacia la salvación, ese giro que tiene lugar gracias al veredicto de Dios) La persona oprimida puede ahora presentar sus súplicas en el recinto santo, mirando al templo como lugar de la presencia real de Yahvé (cf también los Sal 28,2, 138,2) El lo hace así ביראתך, es decir, con la actitud apropiada ante la presencia de Dios[2]

Los diversos nombres que en el Sal 5 se aplican a los enemigos y hacedores de maldad nos ofrecen ocasión para tener en cuenta la extensa orientación sobre este tema, que se dio anteriormente, en la Introduccion § 10, 4 De todos modos, en el Sal 5 se trata de los enemigos del צדיק, de los perseguidores y acusadores que pusieron al orante en situación de tener que solicitar el veredicto de Dios Son «mentirosos» (v 7) porque con falsas acusaciones difaman al oprimido Son «asesinos» (v 7) porque con sus acusaciones quieren que recaiga sobre el צדיק la pena de muerte

9 Después que el orante del Sal 5 ha expresado la certidumbre de ser escuchado y se ha referido al hecho de que los malvados han quedado excluidos del recinto santo (v 5-7) y de que él ha podido entrar en el santuario (v 8), se presenta la verdadera petición para que Yahvé preste su ayuda y marque una dirección en aquel problema jurídico, en todo lo cual צדקה y דרך deben considerarse desde un principio como conceptos que se completan y explican mutuamente A propósito de צדקה, G von Rad, *TeolAT* I, 453s En nuestro contexto, צדקה es la «concesión de salvación» (*Heilserweisung*, G von Rad, 456s), que se hace visible en el acto de revelación de la ayuda jurídica que sirve de

2 «Pues el concepto de temor, en su pleno sentido, significa esperar necesariamente el cese de la propia existencia a manos de alguien o a causa de algo Cuando se trata de algo menos que eso, o cuando el cese no se espera como algo que va a ocurrir necesariamente, entonces no tenemos realmente temor Aquello que no tememos por encima de todo, no lo tememos en absoluto» (K Barth, *Kirchliche Dogmatik* II 1^2, 37)

guía para aquel que se lamenta. La manifestación de la צדקה presupone la venida de Dios (a propósito de las raíces profundas de la צדקה en el acontecimiento de la revelación y de la teofanía, cf. K. Koch, Sdq *im Alten Testament* [tesis Heidelberg 1953]: «La צדקה es un ámbito... Estar situado dentro de ella significa experimentar su poder de salvación» [38]). La petición de que se conceda esta salvación que abarca la existencia del orante, está orientada contra los enemigos. Ellos han de aprender que Yahvé hace «justicia» y defiende el derecho del que se lamenta. Este versículo, que corre paralelo al 9ab, que no tiene la forma plena de una cadencia de cinco acentos, debe traducirse así (sin corregir los sufijos): «¡Allana delante de mí tu camino!». El «camino de Yahvé» es un concepto que aparece constantemente en el Salterio: Sal 25,4.5.12; 27,11; 32,8; 86,11. Se trata de la instrucción concreta que Yahvé da al individuo (Sal 25,12). El «camino de Yahvé» es sinónimo de la «respuesta de Dios», que se revela al orante (Sal 32,8-9; 27,11), y mediante la cual el futuro revelado por Dios se descorre ante sus ojos (לפני). Por eso, básicamente, la petición expresada en el v. 9 es la oración de importancia decisiva de que Yahvé reconozca a su siervo, y de que —mediante su concesión de ayuda— le otorgue una nueva posibilidad de existencia anclada en la ayuda de Dios que hace valer el derecho y muestra el camino.

La petición formulada en el v. 9 va seguida por una acusación 10-11
contra los enemigos (v. 11). Se recalca ante los ojos de Dios la mentira y la calumnia propalada por los enemigos. «No hay verdad en su boca». נכונה sería lo que demuestra ser «sólido» y «digno de confianza».

Su «interior» está lleno de fuerzas que producen «destrucción» (sobre הוות, cf. Sal 38,13; 52,4; 55,12). Se dice que la boca de los difamadores es «sepulcro abierto» (Jer 5,16); en otras palabras: la sede de la muerte y la corrupción, que constantemente acoge en sí nuevos muertos. Y los difamadores han hecho que su lengua «hable lisonjas» (literalmente: «sea resbaladiza, insinuadora»), es decir, con palabras peligrosas buscan la ruina de una persona (sobre la peligrosa insinuación que pierde a los hombres, habla Prov 2,16; 7,5; 28,23). Por estas acusaciones se ve con perfecta claridad que los enemigos del orante son difamadores insidiosos, contra cuyos ataques el oprimido busca en Yahvé ayuda y protección.

La exigencia de un veredicto, anexa al v. 11, pide a Yahvé que los enemigos «paguen por ello»[3]. האשימם es un *hifil* inusita-

3. «Hebraeum verbum, quod 'iudica illos' versum est, Hieronymus vertit 'condemna eos'. Significat proprie hoc iudicium, quo ostenduntur, quales sunt,

do de אשם (*qal*, cf. Sal 34,22.23). Los adversarios deben venirse abajo de sus (insidiosos) planes. En este pasaje no habrá que presuponer, seguramente, la idea —sumamente abstracta— correspondiente a la expresión latina *excidere consilio* = «no tener suerte con los propios planes» (Eclo 14,2). Sino que se piensa realmente en que los difamadores «se vengan abajo», «sean derribados» (sobre נפל, cf. los Sal 20,9; 27,2; 36,13). Lo mismo indica también la palabra de gran plasticidad הדיחמו = «¡échalos fuera!», que aparece en el paralelo, que es una cadencia de ritmo quinario. Se trata de la expulsión de los que han pecado ante Yahvé calumniando a una persona. פשע es una palabra que encierra en sí «toda la profundidad del concepto del pecado en el antiguo testamento» (L. Köhler, *TheolAT*[3], 159) y tiene el significado de «rebelión», «insurrección». La culpa de los enemigos adquiere inconmensurables dimensiones por el hecho mismo de haberse atrevido a presentar su acusación, basada en engaños y mentiras, en el recinto del santuario y en presencia de Yahvé. מרה denota la «obstinación» empedernida (Lam 1,20; 3,42; Sal 78,8). Se ha suscitado la cuestión de si esta exigencia de veredicto, formulada por el orante que se lamenta, no está en contradicción con los «sentimientos morales del evangelio». Pero esta pregunta crítica desconoce que en el antiguo testamento se trata siempre de la demostración real del poder y de la ayuda de Yahvé. Los veredictos no tienen aplicación en una edad (eón) futura, sino en este mundo. Pues la presencia de Dios en Sión no es la presencia imaginaria de algún «numen», sino que es el reinado soberano de Dios que interviene en la vida del hombre y en su historia. Por eso, para el orante del antiguo testamento, la acusación y la exigencia de veredicto es cosa verdaderamente suprema, absolutamente decisiva. La ayuda de Yahvé no es mero «consuelo», a pesar del cual el oprimido llega finalmente a perecer, sino que es un giro decisivo en la marcha de las cosas. Tal es la fe del salmista. Por consiguiente, el realismo de la ayuda en materia de derechos, tal como aparece en el antiguo testamento, no debiera degradarse mediante un «evangelio» espiritualizado.

revelata eorum impietate, quo sensu et Paulus loquitur 2 Ti 3,9 'Insipientia eorum manifesta erit omnibus, sicut et illorum fuit, ultra non proficient', quasi dicat propheta: fac, ut, sicut modo omnibus probantur, amantur, iactantur, ita revelata eorum insipientia odiantur, eiiciantur, detestentur, ut homines videant, sese probasse male quod tu damnasti.

Non ergo tantum ad extremum iudicium haec pertinent, sed est oratio, ut veritas triumphet iudicante Deo, quam illi opprimunt iudicante humano die. Iudica tu Deus, quia male iudicant homines» (Lutero, WA 5; 153, 6ss, 19ss).

No, sino que la fe neotestamentaria debiera recuperar del antiguo testamento ese poder en esta vida. Tan sólo cuando se tiene esto en cuenta, podremos plantearnos la cuestión de si, a la vista de la cruz, en la que Jesús ora por sus enemigos, sigue siendo posible en el nuevo pacto exigir juicio.

En los v. 12-13 tenemos un vivo contraste con la la acusación 12-13
y juicio formulados por los hacedores de maldad (v. 10-11). Quien busca protección en Yahvé y se refugia en él (חסה), ¡debe tener gozo! Los últimos versículos tienen forma de deseo: son una invitación a todos los que, con corazón sincero, ponen su confianza en Yahvé. Su vida se halla bajo el signo de la alegría (Sal 4,8) y del gozo exultante (עלץ, acádico *elêṣu*). עלץ בְּ tiene el significado de «regocijarse en...» (Sal 9,3; 1 Sam 2,1), mientras que «regocijarse sobre...» se diría עלץ לְ (Sal 25,2). Quien busca protección en Yahvé, se regocija en el ámbito en que él está presente. Los צדיקים reciben el nombre de אהבי שׁמך («los que aman tu nombre»). Aquí שׁם es un término que sustituye a יהוה en el lenguaje del culto (O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, BZAW 64 [1934] 35-37). «El שׁם designa la faceta de Yahvé que está vuelta hacia los hombres, la faceta reveladora. Significa Yahvé en cuanto *deus revelatus*, que como tal es venerado por los hombres» (Grether, 40). El צדיק es aquel que ha sido bendecido por Yahvé; aquí ברך indica la «intensificación de la energía de vida» (F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel*: EvTh [1947] 23-27). En cuanto a צדיק, cf. el comentario del Sal 1,6. Contra toda opresión por parte de los enemigos, el צדיק está protegido por Dios como por un escudo. צנה es el escudo que cubre y protege todo el cuerpo (Sal 35,2). Al mismo tiempo, el צדיק está coronado con רצון, la demostración del favor de Dios, el don divino de la salvación. Por tanto, los versículos finales contienen —como deseo y exigencia al mismo tiempo— la confianza del orante en que él se cuenta entre quienes se gozan y, por consiguiente, han sido bendecidos por Yahvé.

Finalidad

La petición que suplica la demostración de la justicia de Dios (v. 9), que es el punto central del Sal 5, se dirige al rey y Dios, de quien el orante espera recibir ayuda y salvación para su vida. La certidumbre que aparece en los v. 5-8, podríamos sintetizarla en las siguientes palabras: «Tengo garantizado el derecho (en

justicia sacra) a implorar en tu presencia tu ayuda que me sirva de guía para alcanzar mis derechos». La institución del derecho sacro, juntamente con los sacrificios, que existían en el antiguo testamento, quedan superados y elevados por Jesucristo en el nuevo testamento. En él tiene el cristiano «acceso al lugar santo» (Heb 10,19), en él tiene también la παρρησία («confianza») para la oración. (Conviene señalar, no obstante, que —en el nuevo testamento— el elemento legal de la «disciplina eclesiástica» está ordenado intensamente al acontecimiento «Cristo»).

Pero ¿es posible todavía en el nuevo testamento la súplica que pida a Dios ayuda orientadora en cuestiones de derecho? ¿es posible aún pedir a Dios que intervenga para marcar el camino y hacer valer nuestros derechos? ¿no habría que atenerse, más bien, a las palabras de Pablo en la Carta primera a los corintios? En efecto, Pablo dice: «El hecho de que tengáis pleitos legales el uno con el otro, es ya un fracaso para vosotros. Mejor, ¿por qué no sufrís la injusticia?» (1 Cor 6,7). Indudablemente, todos los problemas jurídicos y todos los litigios del cristiano, en el nuevo testamento, adquieren una perspectiva totalmente nueva por el juicio pronunciado sobre Jesucristo en la cruz. Pero sigue existiendo, con todo, la funesta calumnia que separa de *Dios y que, en medio de la comunidad de Dios, hace que surjan* decisiones que deben luego soportarse hasta el fin. En este sentido entendieron los reformadores las lamentaciones del antiguo testamento, que nacieron por problemas jurídicos. Para ellos se trataba de una lucha entre la verdadera comunidad de Dios y los elementos de destrucción que hay en la Iglesia y que pretenden separar de su Señor a los cristianos, valiéndose para ello de acusaciones falsas. Tal confrontación no puede ni debe aplazarse. Se efectúa ante los ojos del Dios vivo, en medio de este mundo (cf. lo que dice Lutero sobre el Sal 7,9; consúltese en el comentario de ese salmo). Esa lucha puede ir tan lejos, que se escuche en voz alta la petición de que Dios juzgue a los enemigos: «Orandum, ut veritas triumphet» (Lutero). Tal enseñanza puede verse, desde luego, en los comentarios escritos por Lutero y Calvino. Incluido en la justificación ante Dios está el derecho que tiene a la vida la verdadera comunidad de Dios en la tierra, y su derecho a triunfar sobre los adversarios que en la Iglesia se alzan con el engaño y la mentira (cf. el «Comentario» y la «Finalidad» del Sal 7).

ORACION PARA QUE DIOS ALEJE SU IRA

Bibliografia J Coppens, *Les Psaumes 6 et 41 dependent-ils du livre de Jerémie?* HUCA 32 (1961) 217-226, J Botterweck, *Klage und Zuversicht der Bedrangten Auslegung der Psalmen 3 und 6* BiLe 3 (1962) 184-193, J A Soggin, *Osservazioni filologiche ed esegetiche al Salmo VI*, Studi sull' Oriente e la Bibbia (1967) 293-302, N Airoldi, *Note critiche al Salmo 6* RBiblIt 16 (1968) 285-289, R Martin-Achard, *Approche des Psaumes* Cahiers Theologiques 60 (1969) 49-65, H C Knuth, *Zur Auslegungsgeschichte von Psalm 6,* Beitr z Geschichte d biblischen Exegese (1971), K Seybold, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krank heits- und Heiligungspsalmen,* BWANT 99 (1973)

1 Al director del coro. Con instrumento de cuerda sobre una lira de ocho cuerdas. Salmo de David.
2 ¡Yahvé, no me reprendas en tu ira
ni me castigues en tu furor!
3 ¡Apiádate de mí, Yahvé, pues languidezco;
sáname ‘’[a], porque mis huesos ‘se deshacen’[b]!
4 Mi alma está profundamente asustada.
Y tú, Yahvé, ¡hasta cuándo!
5 ¡Vuélvete, Yahvé, rescata mi alma;
ayúdame por tu gracia!
6 En la muerte no te recuerda[c] nadie;
en el Sheol, ¿quién te alaba?
7 Estoy totalmente agotado de suspirar,...,[d]
todas las noches inundo mi lecho,
con mis lágrimas riego mi cama.
8 Mi ojo está oscurecido de pesadumbre,
extenuado[e] por todas mis ‘calamidades’[f].
9 ¡Apartaos de mí, todos los que obráis la iniquidad,
porque Yahvé ha oído mi llanto!
10 Ha escuchado Yahvé mi súplica;
Yahvé acepta mi oración.

11 **La vergüenza y la turbación golpean con dureza**
a todos mis enemigos. Tienen que desistir"[g] al instante.

3 **a** No hay razón para suprimir יהוה en la primera mitad del verso. En cambio, en la segunda mitad del verso, sí hay que suprimir el nombre de Dios, siguiendo a G.

b El TM debiera traducirse: «están asustados». Según el paralelismo de los miembros y la estructura temática del lenguaje de los salmos, נבהלו עצמי es una expresión inusitada. Con arreglo al Sal 32,3 la corrección obvia es *בָּלוּ עצמי*. Esta enmienda tendría sentido según el paralelismo de los miembros. El «lapsus calami» del TM pudiera estar influido por נבהלה, que se lee en el v. 4. (Otra propuesta de enmienda: נָבְלוּ, cf. Is 24,4; Ez 47,11).

6 **c** El *G* lee ὁ μνημονεύων σου y ha leído, por consiguiente, el participio זֹכְרֶךָ. Teniendo en cuenta el אין, se trata seguramente de la lectura original.

7 **d** Las dos palabras hebreas que figuran al comienzo del v. 7, deben separarse de todo el verso siguiente. Se trata de un fragmento de todo un estiquio o bien de una adición.

8 **e** El G α' σ' y san Jerónimo leen עָתַקְתִּי y con ello separan sintácticamente la segunda mitad del versículo de su relación con עיני.

f צררי = «los que me oprimen» trata probablemente de suavizar el tránsito a los v. 9-11. Es preferible leer בכל־צָרָתִי (Bertholet) con el Sal 31,10, siguiendo el paralelismo de los miembros.

11 **g** El יבשו, que aparece dos veces en el v. 11, es muy improbable. Tal vez el segundo יבשו es una variante de ישבי (Gunkel) y debe, por tanto, eliminarse.

Forma

El Sal 6 no es completamente uniforme en su forma métrica. La cadencia 3 + 3 se observa en los v. 2, 4, 6, 7, 8, 10 y 11. En el v. 11 una corrección del texto es lo único que hace que esa cadencia aparezca claramente. Si suprimimos יהוה en los v. 3 y 5, y eliminamos ממני en el v. 9, entonces (con excepción de las dos primeras palabras del v. 7, que no encajan en ningún sistema de versificación métrica) tendríamos únicamente dobles cadencias de ritmo ternario en la totalidad del salmo (Kittel). Sería más prudente admitir la cadencia 4 + 3 en los v. 3, 5 y 9, porque no son decisivas las razones para introducir enmiendas.

Un examen atento de la estructura nos llevará, seguramente, al siguiente resultado: v. 2: invocación a Yahvé; v. 3-6 peticiones de la plegaria; v. 7s: descripción de la situación desgraciada; v. 9-11: testimonio de haber sido escuchado (para el esbozo de los rasgos principales, cf. N. Airoldi). H. Gunkel subrayará especialmente el v. 6 como «motivo para la intervención de Yahvé». En los v. 7s, el orante describe la enormidad de su padecimiento. Un cambio repentino que se produce de manera inesperada y abrupta («cambio repentino del estado de ánimo») se revela luego en los v. 9-11. Y, debido a ello, el orante —con certidumbre triunfante— muestra su rechazo de los enemigos que le oprimen.

El salmo pertenece al grupo de los cánticos de oración (תפלה) con forma orientada al tema. Los v. 9-11 concuerdan en ser testimonio de la oración oída. No hay que separar del Sal 6 esos versículos y considerarlos como una «nueva oración», según pretende H. Schmidt. Como veremos aún más minuciosamente por medio de la interpretación, entre los versículos 8 y 9 se halla el acontecimiento de que Dios ha escuchado la oración y se ha vuelto hacia el orante (cf. el comentario del Sal 3,8s). Este acontecimiento se acentúa encarecidamente mediante la repetición de שמע יהוה («Yahvé ha oído»; en cuanto al uso del tiempo verbal, cf. D. Michel, *Tempora und Satzstellung in den Psalmen* [1960] 62s). El Sal 6, como cántico de oración, debe clasificarse concretamente entre los salmos caracterizados por el tema «enfermedad y curación». R. Martin-Achard (49) incluye en este ciclo los Sal 6; 38; 41; 88 y 102; mientras que K. Seybold distingue tres categorías: con seguridad los Sal 38; 41 y 88 pertenecen los salmos de «enfermedad y curación»; con relativa seguridad pertenecen a él los Sal 30; 39; 69; 102; y 103; y con probabilidad, los Sal 6; 13; (31); 32; (35); 51; (71); (73); 91. En todo caso, el Sal 6 debe clasificarse entre los cánticos de oración que tienen como tema la «enfermedad y la curación». Cf. *supra*, Introducción § 6, 2.

Marco

Diríamos que el templo de Jerusalén es el lugar para el cántico de oración (R. Kittel). El salmista ora en medio de amargo sufrimiento. Su enfermedad le ha llevado al borde del sepulcro. Esta situación se pierde de vista por completo, puesto que los sufrimientos que se expresan en el salmo se entienden como «pe-

nas del alma y, además, porque los orientales describían con viva imaginación esa aflicción espiritual. Más tarde habrá que dilucidar hasta qué punto, habla también en el Sal 6 una conciencia de culpa, y si hay que clasificar, por tanto, este salmo entre los siete «salmos penitenciales» que son tradicionales en la Iglesia (los siete salmos penitenciales son: 6; 32; 38; 51; 102; 130 y 143).

Será muy difícil señalar la fecha de composición del salmo. Pero el hecho de que este salmo figure como formulario de oración en el culto del templo de Jerusalén permite que no consideremos como imposible su composición en época anterior al destierro. Será difícil mantener que este salmo depende del libro de Jeremías (como piensa J. Coppens). Más bien, habrá que señalar que tanto en el Sal 6 como en el libro de Jeremías hay fórmulas e imágenes convencionales que son comunes.

Comentario

1 Para los términos técnicos del título (redaccional) del Sal 6, daremos las siguientes referencias: para למנצח, cf. *supra*, Introducción § 4, n.º 17; para בנגינות, § 4, n.º 9; para על־השמינים, § 4, n.º 25, y para מזמור לדוד, § 4, n.º 2.

2-3 Para la comprensión de todo el salmo, es decisivo el siguiente hecho: el orante sabe que se halla bajo la ira de Dios. Esta realidad imprime su sello característico en el sufrimiento y el lamento, en la oración y las súplicas ardientes. La «ira de Dios» significa que Yahvé se aparta de un ser humano, le olvida y le rechaza (Sal 27,9). Esa ira es terrible. Puede hacer que se estremezca la tierra y se derrumben las montañas (Jer 10,10); nadie es capaz de «apaciguarla» (Job 9,5). Los seres humanos se consumen y desfallecen, cuando son objeto de la ira de Dios (Sal 90,7; Job 17,1). En su ira Yahvé se revela como juez; יכח significa fundamentalmente: «hacer de juez». Por consiguiente, en su sufrimiento físico, del que habla más tarde, el orante reconoce los efectos de la ira de Dios como juez: esa ira que castiga la violación del pacto. Y, así, la súplica de que Dios aleje su ira va acompañada de la petición ardiente de que le cure de la enfermedad (v. 3). En el antiguo testamento hay una asociación indisoluble entre la culpa y la enfermedad (Sal 32,1ss; 38,3ss; 39,9.12 y *passim*; cf. G. von Rad, *TeolAT* I, 346). En la enfermedad se manifiesta la culpa. Y se manifiesta como perdición humana y

como ira divina. Con desgracias físicas Yahvé «castiga» al ser humano (יסר, Sal 38,2; 39,12; 118,8). La coincidencia de la ira divina y de la mortalidad humana da a la tentación su profundidad insondable[1].

Con estos antecedentes se hacen comprensibles las peticiones. El cantor, en su lamento, pide ardientemente que se aleje de él el juicio de la ira. Pero esto significa que él está orando para que Yahvé tenga misericordia de su vida que languidece y se deshace, y le cure. Unicamente Dios es capaz de curar (Ex 15,26; 2 Re 5,7). Y, por eso, la oración se dirige a Dios (Sal 41,5; Jer 17,14; para los enunciados correspondientes en otros salmos, cf. Sal 30,3; 103,3; 107,20; 147,3). La desgracia del orante es muy grande. מלל = «marchitarse», «desfallecer» (Sal 37,2; Job 14,2; 18,16) y —probablemente— בָלוֹ = «consumirse», deshacerse», son los dos verbos que hablan de lo cerca de la muerte que se halla aquel sufrimiento.

La oración en medio de la enfermedad se recitaba probablemente según formularios fijos. La cuestión sobre la situación cultual adecuada origina algunos problemas ¿Dónde, cuándo y cómo se pronunciaba el cántico de oración? En Eclo 38,9s leemos. «Hijo, en tu enfermedad, no seas negligente, sino ruega al Señor, que él te curará. Aparta las faltas, endereza tus manos, y de todo pecado purifica el corazón. Ofrece incienso y memorial de flor de harina, haz pingues ofrendas.. ». Aquí tenemos una referencia a la práctica de la «restitución», que indudablemente tenía lugar en el centro de culto y se iniciaba con un acto de expiación de carácter ritual (K Seybold). El libro del Eclesiástico (38,12) nos exhorta también a que recurramos al médico y a que no nos opongamos a su tratamiento (cf. Is 38,21). Pero el enfermo confía ante todo y sobre todo en la curación por obra de Yahvé, que es el sanador (Ex 15,26). Las palabras acerca de que Yahvé es el sanador «suenan como frase programática y polémica. Proclaman que la vida humana, con todos sus trastornos, halla su unidad ante Dios, y rechaza la idea de que el futuro pueda lograrse de manera que no sea en diálogo con Dios» (H. W Wolff, *Antropología del antiguo testamento* [Salamanca 1975] 202)

En el v. 4 se expresa la excitación interior y la apasionada 4-5
impaciencia del orante. נפש suele traducirse sencillamente por

1 «Igitur verum est, praesente hac agonia aliud non videri nisi infernum, nec ullam apparere redemptionem aeterna omnia putantur esse, quae sentiuntur Ira enim non mortalis hominis aliquando finienda, sed aeterni Dei nunquam finienda hic sentitur 'In tuo (inquit) furore ne arguas me', in furore hominis temporalis temporali argui parum est Tum et omnia aguntur, quae in inferno» (Lutero, WA 5, 210, 13ss)

«yo». Pero en nuestro pasaje estaríamos de acuerdo con L. Köhler en que: «'Mi alma' es el yo —como quien dice— en un contexto especial y en un grado y aspecto particular, a saber, el yo como entidad compacta y uniforme» (*TheolAT*³, 131ss). נפש puede designar también «el sí-mismo de la vida necesitada que desfallece de deseo» (H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento,* 32). Toda la existencia, estremecida y asustada, se alza aquí en un penetrante clamor: את יהוה עד־מתי. Es el clamor violento de quien se consume bajo la ira de Dios (para la expresión עד־מתי, cuando está sola, cf. Is 6,11; Hab 2,6; Sal 90,13). El v. 5 contiene otra ardiente súplica para que Dios intervenga. שובה no debe entenderse probablemente en el sentido de Ex 32,12; 2 Re 23,26 y Jon 3,9 como «desistir de la ira». Sino que el imperativo שוב, como petición de que Yahvé «se vuelva de nuevo» hacia el orante, que está olvidado, es uno de los temas del lenguaje de los salmos (Sal 90,13; 80,15). Así lo vemos también por el contexto. Se pide a Dios que intervenga y ayude. A propósito de חסד, cf. el «Comentario» del Sal 5,8 y consúltese principalmente H. J. Stoebe en THAT I, 600-621 (donde puede encontrarse más bibliografía).

6 Por los v. 3 y 4 vemos ya con claridad que el cantor de la lamentación se aproxima a la muerte. Ahora se mencionan la muerte y el Sheol. En la muerte nadie recuerda ya las grandes hazañas de Yahvé.

זכר significa recordar con alabanzas las grandes hazañas de Dios (Sal 111,4; 145,7). En el —propiamente en la Sheol— no se glorifica ya a Yahvé con acción de gracias; es una esfera lejana del culto. El שאול es la región «que no es región», el desierto, el ámbito que no es nada (L. Köhler, *Der hebräische Mensch* [1953] 100). Más allá de la vida, esa existencia huera, esa existencia de sombras, está alejada, muy alejada de Yahvé (G. von Rad, *TeolAT* I, 452). Y, así, el orante insiste ante Yahvé: ¡No permitas que me hunda en el Sheol, porque he encontrado el sentido y la sustancia de mi vida en glorificarte y alabarte! Este motivo presentado ante Dios para que él intervenga, nos permite ver hasta qué punto, en el antiguo testamento, todas las decisiones se hacían de este lado de la frontera de la muerte. Podríamos afirmar: todos los hechos soteriológicos y escatológicos del nuevo testamento se hallan ligados —en el antiguo testamento— con la vida en este mundo. La muerte y el Sheol son regiones muy alejadas de la vida. Para este aspecto, cf.: Sal 30,10; 88,11ss; 115,17; Is 38,18s.

Los v. 7-8 describen la situación de la persona que sufre. 7-8
יגע ב = «estar agotado de...» (Sal 69,4; Is 57,10; Jer 45,3). El lecho del enfermo se empapa más y más de lágrimas. Esta manera hiperbólica de hablar trata de expresar la enorme profundidad del dolor. A propósito de מטה y ערש, cf. G. Dalman, *AuS* VII, 185ss. El intenso llanto y el lamento han enturbiado los ojos, que se han cansado de llorar. Cf. Sal 31,10. Ninguno de los enunciados del salmo nos dice qué enfermedad aflıgía al orante. Pero, seguramente, es propio del carácter de formulario que tienen estas oraciones el que ofrezcan descripciones en las que se puede expresar e incluir el sufrimiento originado por cualquier tipo de enfermedad.

Pero con el v. 9 hace irrupción en el Sal 6 el giro decisivo. 9-11
Todo cambia[2]. De repente, el orante alza su cabeza con una exclamación de triunfo. Este cambio repentino tiene carácter tan incisivo, que algunos han llegado a pensar que los v. 9-11 constituían otro salmo distinto.

Pero ¿cómo habrá que imaginarse el cambio repentino que se ha producido entre los v. 8 y 9? En los v. 9 y 10 nos enteramos por el clamor שמע יהוה («¡Yahvé ha oído!») que el cantor que se lamentaba ha sido escuchado. Esto quiere decir: Yahvé ha apartado de él su ira y ha sanado al enfermo. Evidentemente, en el lugar santo se ha pronunciado la palabra que aguardan los orantes del salmo (Sal 130,5). En el Sal 107,20 se dice: ישלח דברו וירפאם («él envió su palabra y los sanó»). Este acontecimiento debe presuponerse también antes de los v. 9-11, pues el envío del דבר (de la «palabra») trasmite la seguridad de que «Yahé ha escuchado» (שמע יהוה). Por consiguiente, no debemos pensar en un oráculo o en el presagio obtenido mediante un sacrificio, al estilo de las prácticas de culto corrientes en Mesopotamia. El cambio en la suerte, producido por el דבר (trasmitido por los sacerdotes), se expresa en muchos salmos mediante la

2 «Postquam dolores suos et molestias exoneravit David in sinum Dei, nunc quodammodo induit novam personam» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito del salmo 6,9) Es digno de tenerse en cuenta lo firmemente que Lutero está determinado a deducir el tiempo perfecto, «Yahvé ha escuchado», de la fe y esperanza solas del orante «Cum enim in spe et spiritu eum loqui certum sit, necdum coram Deo, praesente visione positum, certum simul est spe salvum factum, spe Dei gratiam consecutum, spe se consolatum haec universa sonare, quo abigat malorum illorum molestissimam turbam» Unas cuantas lineas más adelante, leemos «Qualis spes, talis res» (Lutero, WA 5, 215, 19ss)

fórmula שמע (יהוה): Sal 22,25; 28,6; 34,7; 66,19 (cf. también los Sal 10,17; 31,23; 40,2). El orante ha escuchado el «¡No temas!». Ha recibido la seguridad de que Yahvé no va a abandonarle. Yahvé estará con él; le ayudará y le curará. Tal promesa trasmite la certidumbre de ser oído. Da motivo para la confianza y la esperanza. La oración ha sido aceptada por Yahvé (v. 10). La repetida acentuación de este acontecimiento hace sentir la importancia que tiene y muestra la alegría de quien ha sido oído y salvado[3]. Se transforma toda la manera de ver la vida. Pues el orante —con la certidumbre de que ha sido escuchado— se vuelve inmediatamente contra sus enemigos y les hace frente. Esos enemigos no son, seguramente, los causantes de la enfermedad, por hechicería (Mowinckel). Ni son tampoco un grupo que, en las luchas partidistas de tiempos tardíos, hubiera causado sufrimiento espiritual a los piadosos (Kittel). Sino que son personas que, mediante sus acusaciones y juicios, querían separar de Dios a quien se hallaba gravemente enfermo. Cf. *supra*, Introducción § 9, 6. Es posible que «los hacedores de iniquidad» (פעלי און) hayan colmado la medida del sufrimiento completando con sus propias imprecaciones la ira de Dios que pesaba visiblemente sobre el que padecía. Pero, en cuanto Yahvé ha escuchado al orante, los adversarios han quedado en evidencia. Se ha visto su sinrazón. Y entonces pueden ser derrotados y puestos en fuga mediante aquellas triunfantes palabras סורו ממני («¡Apartaos de mí!»). Acerca de esta manera de dirigirse a los enemigos, cf. los Sal 4,3s; 52,3ss; 58,2s; 62,4; 119,115. La certidumbre de haber sido oído se expresa así en el v. 10: «Yahvé acepta mi oración» (לקח). Es notable cómo cambia aquí el tiempo verbal. Este cambio expresa que el cantor evoca con especial viveza un singular acontecimiento del pasado, un acontecimiento notabilísimo (BrSynt § 42e). Ahora bien, si Yahvé ha aceptado las súplicas del orante, eso significa para los enemigos «vergüenza» y «turbación». Todos los que hasta entonces habían oprimido al afligido por el dolor, tienen que desistir al instante (רגע). Por la suerte que ahora corren los enemigos, comprueba el orante la realidad de su perdón. Es una imagen constante en el antiguo testamento. Cf. el comentario de Sal 5,10-11.

3 «Crebra eiusdem sententiae repetitio, non quasi narrantis necessitatem, sed affectum exsultantis ostendit; sic enim loqui gaudentes solent, ut non eis sufficiat semel enuntiare quod gaudent» (san Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, en PL 1, 36/37, 95)

En el acto de restitucion, la humillacion de los enemigos se hace patente mediante el hecho de que a la persona curada se le permite tomar parte en el culto de la comunidad y, en un círculo más reducido, se le permite experimentar la comunión con miembros del pueblo de Dios y con Yahve mismo (K Seybold) Para los enemigos, esto es una demostracion visible de que la persona a quien ellos acusaban y rechazaban, es una persona acepta

Finalidad

Duhm escribe a propósito del Sal 6· «Para leerlo a la cabecera de un enfermo, este salmo no es apropiado» Y, de manera casi unánime, los comentarios modernos opinan que el Sal 6 debe suprimirse de la lista de salmos penitenciales de la Iglesia, que se recitan tradicionalmente Estas opiniones que se refieren al fondo, vienen a sumarse eventualmente a críticas relativas a la forma y que niegan vigor poético a este «poema mediocre»

Pero una cosa que ignoran todas esas opiniones críticas del Sal 6 es que, en él, se habla de un ser humano que soporta todo el peso de la ira de Dios y de la fragilidad de la existencia terrena que tan cercana está de la muerte Los reformadores lo vieron Lutero declara abiertamente «No hay nadie que pueda entender esta gran aflicción (por no decir nada peor), a menos que la haya experimentado Y por ese motivo no podemos describirla adecuadamente» El peso de la incalculable aflicción se aumenta con el alcance y seriedad de una decisión que sólo contempla la vida en este mundo Estar separado definitivamente de Dios o sentir el favor de su gracia he ahi la alternativa que se plantea en el Sal 6 En él, la decisión no se puede aplazar para el «más allá» La decisión ha de hacerse en este mundo (Sal 27,13) Quedar separado de Dios, significaria bajo la ira de Dios, caer en la muerte como el «no-mundo» que esta apartado y lejos de Dios Y poseer el favor de la gracia de Dios significa escuchar la palabra de Dios, esa palabra encaminada a su fin, vivificadora y sanadora El Sal 6 enseña al «cristiano idealizado» por Duhm a darse cuenta de lo seria que es la decisión que debe adoptar en su vida[4] Este salmo enseña a la Iglesia, que a menudo ora utilizando formulas desvaídas de color, a reconocer en las estridentes imágenes de los lamentos de los individuos, la alternativa, con la que tiene que enfrentarse la existencia en este mundo

4 «Hoc autem sciendum, quod talia passis huius psalmi doctrina diligentissime servanda est ut non evagentur non querulentur, non quaerant solatia homi

Estas peticiones quieren adentrarse de lleno en el triunfo que se proclama en los v. 9-11: el triunfo sobre todos los poderes que tratan de separar de Dios al cristiano mediante la formulación de acusaciones y juicios.

Si procuramos explicar así la finalidad del salmo, lo hacemos distanciándonos conscientemente de todas las declaraciones de *totaliter aliter* que pudieran formularse a partir del nuevo testamento. Y, así, H. C. Knuth (19) escribe: «El nuevo testamento no da testimonio de una nueva posibilidad de interpretación, sino que conserva las posibilidades hasta ahora existentes, dándoles una interpretación final de nuestro salmo. Aunque, frente a esta contraposición antitética entre el antiguo y el nuevo testamento, pudiéramos objetar que las posibilidades del nuevo testamento se dieron ya siempre en el antiguo testamento —cosa que no pretendemos negar en absoluto—, sin embargo afirmaremos que el elemento específicamente nuevo del nuevo testamento consiste en que, frente a la multitud de posibilidades, ofrece precisamente un criterio único. Y ese criterio es Jesús mismo». Pero nos preguntaremos: ¿hasta qué punto es «Jesús mismo» un «criterio»? ¿de qué manera llega a nosotros el mensaje del nuevo testamento si no es a través del multiforme kerigma de los testimonios acerca de Jesucristo? La definición antitética de las relaciones sugiere un factor que se puede demostrar en una sola línea. Pero pasa por alto el hecho *de qué* y *hasta qué punto* los testimonios acerca de Jesucristo, en el nuevo testamento, utilizan el lenguaje del antiguo testamento para poder interpretar lo que es «básicamente nuevo» en el contexto de su profecía, en el contexto de lo que habían prometido las profecías del antiguo testamento. Todo depende de que se escuche realmente el testimonio que da de sí mismo el antiguo testamento, y de que el intérprete se exponga luego a la cuestión de teología bíblica acerca de las afirmaciones del texto del antiguo testamento a la luz de su cumplimiento en Cristo. Lo mismo que las antítesis, las síntesis deben también evitarse estrictamente. Las referencias y las alusiones deben estar sujetas incesantemente de nuevo a la tarea de cuestionar y definir.

En este proceso, la cita literal no podrá ser siempre el factor determinante. Mt 7,23 y Lc 13,27 citan el Sal 6,9 de forma que Jesús se enfrenta con los que dicen «¡Señor, Señor!» pero no cumplen la voluntad de Dios. Y Jesús los rechaza y denuncia con las siguientes palabras: «¡Apartaos de mí, todos vosotros, hacedores de maldad!» (ἐργαζόμενοι

num, sed apud sese consistant, manum Dei ferant et cum propheta nusquam convertantur nisi ad dominum dicentes 'Domine, ne in furore tuo arguas me'. Qua prudentia nisi praestent (ut volunt huius rei mystae) summo suo damno, e manu Dei medentis et purgantis elabuntur, dum ad consolatiunculam creaturulae confugiunt: Non secus atque si lutum e manu figuli inter formandum elabatur peiusque collidatur, donec penitus inutile fiat aut proiici mereatur tanquam reprobum» (Lutero, WA 5; 204, 34ss).

τὴν ἀνομίαν). A la luz del Sal 6, los que dicen «¡Señor, Señor!» aparecen como enemigos del que sufre. Estos rasgos son importantes para Mt 7,23 y Lc 13,27. Pero no sirven mucho para la interpretación del salmo 6. Lejos de eso, habrá que estudiar a fondo este Sal en su propio perfil, y habrá que comprenderlo según el fin que se propone. Eso es precisamente lo que nosotros hemos tratado de hacer.

APELACION AL JUSTO JUICIO DE DIOS

Bibliografía: M. Löhr, *Psalm 7; 9; 10*: ZAW 36 (1916) 225-237; G. J. Thierry, *Remarks on Various Passages of the Psalms*: OTS 13 (1963) 77-82; J. Leveen, *The Textual Problems of Psalm 7*: VT 16 (1966) 439-445; W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, FRLANT 99 (1970) 95-101; J. W. Mckay, *My Glory: a Mantle of Praise*: SJTh 31 (1978) 167-172; C. Macholz, *Bemerkungen zu Ps 7,4-6*: ZAW 91 (1979) 127ss; A. A. Macintosh, *A Consideration of Psalm VII,12f.*: JThS 33 (1982) 481-490.

1 *Šiggāyôn* de David, cantado por él ante Yahvé a causa de Cus el benjaminita.
2 Yahvé, Dios mío, en ti busco refugio;
¡sálvame de 'mi perseguidor'[a]!
3 Que no desgarre mi vida como un león,
sin que 'nadie'[b] salve y libere.
4 Yahvé, Dios mío, si yo he hecho esto[c],
si hay pegada injusticia a mis manos,
5 si he hecho a mi amigo[d] cosas malas
y he despojado[e] a quien me acosa sin motivo,
6 ¡que el enemigo persiga[f] mi alma y la alcance!
¡Pisotee en tierra mi vida
y eche en el polvo mi gloria[g]! Sela.
7 ¡Levántate, Yahvé, en tu ira!
¡Alzate contra[h] los arrebatos de ira de mis enemigos!
¡Y despiértate en favor mío[i]! Tú has ordenado juicio[j].
8 ¡Que te rodee la multitud de los pueblos[k],
'siéntate en el trono'[l] sobre ellos en la altura!
9 Yahvé juzga a los pueblos[m].
¡Júzgame, Yahvé, según mi justicia
y según mi inocencia[n]!
10 ¡Acabe[o] la maldad[p] de los trasgresores,
pero tú levanta al justo!

¡Tú que examinas los corazones y los riñones,
oh Dios justo!
11 Mi escudo 'sobre mí'[q] es Dios,
—Salvador de los que son de corazón sincero.
12 'Yahvé'[r] es abogado del justo
y un Dios que castiga[s] a diario. —
13 Sí, él afila de nuevo su espada[t],
tensa su arco y apunta.
14 Se ha preparado armas de muerte,
prende fuego a sus flechas.
15 Ved: concibe maldad, va preñado de perdición,
y da a luz engaño.
16 Cavó una fosa y la hizo profunda,
pero cayó en el hoyo que él mismo había abierto.
17 Su iniquidad se vuelve sobre su cabeza,
su delito cae sobre su cráneo.
18 Ensalzaré a Yahvé, porque es justo,
cantaré al nombre ''[u] del Altísimo.

2 **a** En las partes esenciales del Sal 7 se menciona únicamente un solo enemigo del orante que se lamenta. Por esta razón es preferible leer מרדפי.

3 **b** Surge la cuestión de si פֹּרֵק se refiere a la primera mitad del verso (enmienda: יִפְרֹק) o si debe incluirse en la segunda mitad del verso, como en el G y en el S (G: μὴ ὄντος λυτρουμένου μηδὲ σῴζοντος = אין פרק). La decisión depende del significado del verbo פרק. ¿Tiene este verbo el significado de «robar» (Gunkel) o hay que traducirlo por «librar», «rescatar»? Los pasajes en los que aparece פרק hablan claramente en favor de la segunda interpretación: Sal 136,24 (G ἐλυτρώσατο), Lam 5,8 (G λυτρούμενος). Por eso, habrá que leer אין פרק ואין מציל.

4 **c** Es una significación inadmisible el leer, por ejemplo, גאות en vez de זאת (Grimme, Schlogl, Gunkel) (cf. *infra*).

5 **d** El G leyó el plural τοῖς ἀνταποδιδοῦσίν μοι = שֹׁלְמַי (cf. también san Jerónimo). Pero el contexto confirma el TM.

e El G: ἀποπέσοιμι ἀπὸ = וְאלחַצָה (así también el S y el T). El contexto habla en favor del TM.

6 **f** Juntamente con la puntuación יִרַדֹּף hay dos lecturas alternativas: יִרְדֹּף y יַרְדֵּף; las dos son posibles.

g Será difícil justificar la propuesta de leer כבדי = «mi hígado», porque כבוד es un término que aparece constantemente en el lenguaje de los salmos; cf. a propósito de Sal 3,4.

h Las dificultades que se han visto en la segunda mitad del verso, y que han tratado de resolverse mediante las enmiendas más diversas, desaparecen inmediatamente si ב se entiende como un «contra» hostil (BrSynt § 106h). 7

i Cambiar la puntuación y leer אלי (incluso el G lee: κύριε ὁ θεός μου) simplifica el texto, pero sin razón justificada. Cf. más bien, el Sal 59,5: עוּרָה לִקְרָאתִי.

j Este fragmento de verso resulta perturbador, especialmente por el perfecto צוית. Tal vez debe leerse צַוֵּה. Entonces, las palabras יהוה ידין עמים del v. 9, que también trastornan la estructura del verso, podrían añadirse como segunda mitad del verso (según el metro 4 + 3).

k לאמים evoca una concepción que tiene pleno fundamento en los salmos (en el contexto inmediato leemos יהוה ידין עמים; cf. también los Sal 9,9; 96,10; 98,9 y *passim*) y también en el Deuteroisaías (por ejemplo, Is 43,8ss). La escena arcaica y mitológica de Yahvé como Juez celestial rodeado por אלהים, basada en el Sal 82,1 y en Job 1s, es una imagen que condujo a la corrección de לאמים por אלהים (Budde, Gunkel), pero que debe abandonarse en favor de la lectura original. 8

l שובה = «retorna» no tiene sentido («¿Tendrá que dictar su juicio en la tierra y luego volver al cielo? ¿o antes del juicio tendrá que abandonar la sede de su tribunal celestial?» Gunkel). Más acertado será שְׁבָה. A propósito de ישב en el sentido de «sentarse en el trono para celebrar juicio», cf. Sal 9,5. Sobre la confusión de שובה y שבה en el TM, cf. Núm 10,36; Sal 116,7; Is 30,15.

m Cf. la observación sobre el v. 7 nota **i**. 9

n Es innecesario corregir o completar עלי (Wellhausen: עֲנֵנִי por עלי; Kittel: גְּמלני; Graetz: וכתם פעלי). עלי (para intensificar el sufijo) designa el poder de la inocencia que (como un peso que nadie podrá levantar) se asienta sobre el orante.

o יִגְמַר es la puntuación que debe preferirse. El verbo tiene aquí sentido intransitivo. 10

p Aquí es preferible la puntuación רֹעַ a la puntuación רַע (Schlögl, Löhr, Gunkel, Schmidt).

q El TM («mi escudo está sobre Dios») es ininteligible. El S («mi escudo es Dios») sería difícil de justificar por razones de la métrica. Lo mejor será leer עָלַי, cf. por ejemplo, Sal 3,4. 11

r Si en el hemistiquio paralelo tenemos אל, entonces habrá que contar con que ya en el Sal 7 se introdujo una redacción elohísta (Gunkel); se habría cambiado un original יהוה. Así habría ocurrido también en el v. 11. 12

s La crítica que hacen muchos comentarios sobre las palabras ואל זעם nace del sentido del contexto, y será estudiada, por tanto, en el comentario (cf. *infra*).

13 **t** Las correcciones del texto que se hacen en los comentarios, algunas de las cuales son radicales (como en el v. 12 a propósito de ואל זעם), se basan en el sentido del contexto. Son correcciones muy atrevidas y problemáticas. Habrá que intentar, antes que nada, tomar como punto de partida una traducción literal.

18 **u** Probablemente habrá que suprimir יהוה a causa del ritmo (pero también teniendo en cuenta el יהוה que aparece en el primer hemistiquio).

Forma

El Sal 7 pertenece al grupo de «salmos de David». Rechazaremos la hipótesis de que el salmo se combina con los Sal 9 y 10 para constituir una unidad mayor (M. Löhr, ZAW 36 [1916] 225-237). La afinidad de temas y motivos no da derecho a reconstruir conjuntos literarios. Pero mientras M. Löhr trata de reconstruir una unidad más amplia que rebase los límites del Sal 7, hay otros intérpretes que quieren establecer divisiones dentro del salmo basándose en razones de crítica literaria. Por ejemplo, B. Duhm y E. G. Briggs creen que los v. 7-12 son elementos extraños. Duhm segrega estos versículos por considerarlos un cántico independiente. Pero el examen minucioso de las características de la forma y de su «Sitz im Leben» nos llevará a la conclusión de que el Sal 7 es una unidad compacta, un cántico con una estructura que se comprende fácilmente por la situación de la que ha surgido.

Las circunstancias textuales y métricas se caracterizan por cierta irregularidad. Se suscitan especialmente algunas dificultades relativas a la transmisión del texto en los v. 6.7.9.12.13. En los v. 6.7.9 encontramos que no pueden coordinarse (o que sólo se coordinan con otro hemistiquio efectuando trasposiciones, Los v. 14-18 pueden leerse como dobles cadencias de ritmo ternario. Y lo mismo ocurre con los v. 3.5.6 (con excepción de la cadencia cuaternaria: ירדף אויב נפשׁי וישׂג). 7a.8.12. Los v. 2.4.13 deben incluirse en el metro 4 + 3. Y, finalmente, el metro 3 + 2 aparece en el v. 9 (con excepción de יהוה ידין עמים).

Estas primeras observaciones sobre la forma nos llevan a preguntarnos cuál es la estructura del texto. En primer lugar, un intento de comprender la estructura del salmo por el contenido del mismo, nos ofrece la siguiente imagen: el título ofrece un epígrafe clasificador; en los v. 2-3 el orante acude con súplicas a Yahvé; en los v. 4-6 afirma solemnemente su inocencia; y en los

v. 7-10 apela al justo juicio de Dios; después de las expresiones de confianza y seguridad que hay en los v. 11-12, el orante habla del ataque de su enemigo (v. 13) y de la suerte que su enemigo corre (v. 14-17), para terminar con una alabanza de Dios, llena de gratitud (v. 18).

No nos convencen las enmiendas del texto propuestas por J. Leveen (440). Y difícilmente se justifica el esfuerzo interpretativo de M. Dahood (42) para suplir asperezas. La exégesis que vamos a ofrecer seguidamente demostrará que las investigaciones sobre la forma desarrollada hasta ahora conducen a una interpretación adecuada del texto.

El Sal 7 pertenece por su forma al grupo de los cánticos de oración (תפלה). Tenemos pruebas cada vez más claras de que la clasificación del género que se ha hecho hasta ahora de nuestro salmo, al que se ha considerado como «lamentación individual» (Gunkel-Begrich, *EinlPs* § 6) no corresponde realmente a la forma y a los enunciados distintivos del salmo (así piensa también W. Beyerlin, 101). Ahora bien, hay que captar y definir más exactamente los elementos integrantes del cántico de oración. Se verá así que los elementos integrantes han surgido del «Sitz im Leben» del cántico de oración. La afirmación de inocencia, en los v. 4-6, tiene la forma característica de un juramento que necesita aún una interpretación detenida (cf. *infra*). Los v. 7-10 deben entenderse como apelación a Yahvé, el Juez. En los v. 11-12 aparecen elementos de una «doxología de juicio». La formulación cohortativa del v. 18 establece un contraste entre el versículo en cuestión y la interpretación habitual de que en él se expresa una *todá* («cántico de acción de gracias de un individuo»). Habrá que pensar, más bien, en una «fórmula de voto» que anuncia alabanzas (así, F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hiymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 [1969] 275). Para recordar lo que son los «cánticos de oración», cf. *supra*, Introducción § 6, 2.

Marco

Reconocemos fácilmente la situación a la que apunta el Sal 7. El salmo reconoce la institución del juicio de Dios, institución a la que se acoge una persona que ha sido acusada y perseguida por enemigos, a fin de que Dios pronuncie su veredicto. Esta «situación vital» nos conduce al ámbito del templo de Jerusalén. Para las investigaciones sobre esta situación, consúltese

H. Schmidt, *Das Gebet des Angeklagten im Alten Testament*, BZAW 49 (1928) 17, y especialmente W. Beyerlin, 96s. El orante es perseguido por sus adversarios. Huye al santuario, afirma su inocencia (mediante el formulario de un juramento de purificación) y apela a Yahvé como justo juez. La situación cultual se describe de la siguiente manera en 1 Re 8,31ss: «Si alguno peca contra su prójimo y se le exige juramento, y viene y jura delante de tu altar en esta casa, escucha tú desde los cielos y obra y juzga a tus siervos condenando al impío, haciendo recaer su conducta sobre su cabeza, y justificando al justo, dándole conforme a su justicia». Con estas palabras se describe exactamente la situación. Debemos suponer que los más diversos orantes acudieron en las más diversas ocasiones a este acto de juicio de Dios. Y utilizarían como formulario el Sal 7. Cuando H. Gunkel, en su comentario, cree poder afirmar que «en este salmo se escuchan las palabras del rey», debemos recordar que los formularios de oración recogían ideas y metáforas que trascendían todo destino individual (cf. el Sal 3 y las explicaciones que se dieron a propósito de él). Las conexiones cronológicas pueden averiguarse sólo por deducción. El cántico de oración se originó probablemente en época anterior al destierro. Por muchas cosas nos da la impresión de ser un cántico arcaico, y su fecha puede situarse en época muy temprana.

Comentario

1 En cuanto a שׁגיון *(šiggāyôn)*, cf, *supra*, Introducción § 4, n.º 6. La referencia explicativa (redaccional) que se hace a la situación y que recuerda las calumnias (?) formuladas por Cus el benjaminita, ya no podemos comprenderla. Será difícil que se trate de una alusión a 1 Sam 18,21ss. Muy probablemente, el autor de esta referencia histórica, tenía en su mente un suceso no trasmitido en el antiguo testamento. H. Gunkel sugiere que se trata de una leyenda desconocida.

2-3 El orante de nuestro salmo huye de su perseguidor y busca refugio en Yahvé (cf. el Sal 11,1). חסה ב designa el acto de buscar protección y refugio en el ámbito de la presencia de Dios. Más frecuentemente se habla en los salmos de las «alas» o de la «sombra de las alas» de los querubines, donde busca protección el orante que necesita ayuda (por ejemplo, Sal 57,2; 61,5). A propósito de אלהי, cf. O. Eissfeldt, *'Mein Gott' im Alten Testament*:

ZAW 61 (1945/1948) 3-16. El perseguido pide ayuda a Yahvé: ayuda (como veremos en el v. 9) para hacer valer sus derechos. El enemigo del orante que se lamenta es comparado con un león devorador. Esta imagen visualiza bien la seriedad del peligro (cf. *supra*, Introducción § 10, 4). Como animal carnicero, el perseguidor quiere desgarrar al orante. נפש en este contexto pudiera tener su significado original de «garganta» (H. Schmidt). Con la descripción plástica de su desgracia, el orante quiere mover a Yahvé a que intervenga. Sobre todo, el total desamparo moverá a Dios a intervenir.

La lamentación de quien suplica ardientemente va seguida 4-6
ahora por un juramento importante formulado por el orante para encarecer su inocencia. Captaremos el significado de los v. 4-6 mediante un estudio preciso de crítica de las formas.

En el juramento del inocente hay que fijarse primeramente en la estilización. זאת («esto») se refiere a las acusaciones formuladas por el perseguidor. Vienen luego otras dos oraciones subordinadas, introducidas también por אם («si»), que se refieren a un posible caso de transgresión. A estas afirmaciones casuísticas le sigue después una maldición lanzada contra sí mismo. En Job 31 tenemos un paralelo de este juramento del inocente. En ese pasaje se han reunido varios temas. Se reconocen perfectamente las frases características, introducidas por אם: Job 31,5-8.9-10.16-22.24-28. En Sal 17,3-4; 26,4-6 ha desaparecido la forma típica, claramente reconocible en el Sal 7 y en Job 31, mientras que esa forma aparece también en Sal 137,5.6 pero ya fuera de la esfera jurídica. Podremos imaginarnos de la siguiente manera el procedimiento normal para prestar un juramento en el culto: En un caso jurídico difícil y que no puede arreglarse, los litigantes visitan el santuario central (Dt 17,8-10). En él se espera recibir una autorizada דבר המשפט (Dt 17,9) o una תורה (Dt 17, 11) de labios del sacerdote. A aquel que se declara inocente se le hace prestar juramento (נשא־בו אלה להאלתו, 1 Re 8,31). La fórmula citada comprende exactamente el encarecimiento de la propia inocencia y la maldición contra sí mismo. Este juramento del inocente se pronuncia לפני מזבח (1 Re 8,31). Probablemente, este acto sagrado iba acompañado de la acción simbólica de lavarse las manos y de una procesión en torno al altar (Sal 26,6). A propósito de la «abiuratio», cf. F. Horst, *Der Eid im Alten Testament*: EvTh 8/9 (1957) 366-384. Sobre el juramento de purificación en el marco y estructura de la institución del juicio de Dios, cf. W. Beyerlin, 96ss. «El texto del juramento en los v. 4-6, con sus paralelismos, expresa un solemne encarecimiento; pero, con su estricta concentración en un solo pensamiento, causa la impresión de ser una fórmula muy antigua. Habrá que fijarse especialmente en que, en la primera subordinada condicional, el tema de la acusación se expresa mediante el pronombre demostrativo זאת, que se refiere a

algo que ya se ha mencionado antes: 'Si yo he hecho *esto*...' (4a). Como en los versículos anteriores del salmo no se nos revela qué acusación se había formulado contra el salmista, queda sólo una conclusión posible: que el cargo ya se había formulado antes de que el salmista comenzase su oración» (W. Beyerlin, 97).

En los v. 4-6 el juramento del inocente se refiere ante todo a las acusaciones lanzadas por su perseguidor. La imagen específica que aparece en la fórmula אם־יש־עול בכפי se refiere probablemente a la acción de lavarse las manos, que se efectuaba al formular un juramento de purificación (Sal 26,6; Is 1,15-16). עול en el antiguo testamento es la iniquidad que mancha las manos (1 Sam 24,12; Is 1,15; 59,3.6). En el v. 5 podemos ver —aunque sea fugazmente— los delitos de que se acusaba al orante: se supone que el perseguido es culpable de haber traicionado la confianza en él depositada. La expresión שולמי puede referirse a la persona «que mantiene la paz de la misma casa con otra persona» (H. Schmidt). En este sentido (cf. también Sal 41,10; Jer 38,22), el término sería paralelo al de רע. Pero el abuso de confianza debió de consistir en que el inculpado cometió un delito contra los bienes de su amigo. חלץ designa la acción de robo o saqueo en sentido muy intenso, de forma que habrá que pensar en continuadas malversaciones. Pero las manos del orante están vacías, y él es perseguido sin causa (ריקם): esta solemne afirmación se escucha ya en las formulaciones casuísticas de las oraciones dependientes. Luego, en la maldición contra sí mismo (v. 6), el acusado declara que está dispuesto a aceptar la persecución de su enemigo y a perder la vida y el honor, si fueran verdaderas las acusaciones que se formulan contra él y los delitos enunciados en el juramento. A propósito de כבוד, cf. Sal 3,4; a propósito de נפש, cf. Sal 6,4-5.

7-10 El juramento de inocencia es, evidentemente, el preámbulo para la apelación que ahora se hace a Yahvé, el juez justo. Se invoca a Dios con tres imperativos הנשא - עורה - קומה. Los conceptos e imágenes de la apelación sugieren la idea del arca de la alianza (o arca del pacto) como trono en que se sienta Dios para juzgar. Conviene fijarse en los siguientes detalles: 1. Yahvé está sentado en el arca como en un trono desde el que ejerce su función de Rey y Juez (Sal 99,1; Is 6,1ss; Sal 94,1ss), pero su presencia majestuosa se extiende mucho más allá del espacio cúbico del Santo de los santos (*Sancta sanctorum*) (Is 6,1ss). Así como Yahvé se sienta en un trono en la tierra, así también tiene su trono en el cielo (Sal 11,4). Por eso puede describirse el san-

tuario de Sión como «edificado cual los altos cielos» (Sal 78,69; Is 2,2-5). El Sal 7,7-8 hace referencia a esta imagen. El Dios presente en Sión es el Rey que tiene su trono en el cielo, a propósito de esto, cf. *supra*, Introducción § 10, 1. 2. A este Rey y Juez majestuoso están sometidos los pueblos. El los juzga y los gobierna (Sal 9,9; 96,10; 98,9 y *passim*). En Jerusalén se proclama incesantemente que el Dios-Rey que tiene su trono encima del arca y en el cielo es soberano y juez del mundo (cf. *supra*, Introducción § 10, 1). A estos presupuestos se hace referencia especialmente en los v. 8-9 del Sal 7. Es innecesario sustituir esta imagen por la que se halla en Sal 82,1. 3. El arca de la alianza (aun después de ser llevada al templo de Jerusalén, en tiempo de Salomón) sigue estando rodeada de tradiciones acerca de la guerra santa, a la que se llevaba antaño el arca como un «paladión» (Núm 10,35-36; 1 Sam 4,3). El Dios-Rey que tiene su trono sobre el arca es y sigue siendo el «héroe en la batalla» (Sal 24,8). Evidentemente, el Sal 7,7 debe interpretarse en conexión con estas imágenes. El clamor קומה יהוה se halla anclado en las antiguas palabras que se decían sobre el arca (Núm 10,35-36). Y la súplica pidiendo a Dios que intervenga con ira en contra de los enemigos (en plural) suena como la fórmula de oración de un rey que suplica la intervención de Yahvé, el «héroe del combate»: el orante del Sal 7 se dirige y apela a Yahvé, sentado en su trono desde el que juzga a los pueblos, a Yahvé, el héroe de la batalla, cuya presencia encima del arca en Jerusalén es una realidad.

Más extraña es la concepción que se oculta detrás de la invocación עורה, y que debe distinguirse de las concepciones tradicionales acerca del arca. El sueño es un estado mítico y ritual de la divinidad de la vegetación (1 Re 18,27). עורה, en esta esfera religiosa, es un clamor cultual para que despierte. Invoca al numen muerto con la vegetación para que retorne a la vida. Sin embargo, no se puede mantener que ni un vestigio siquiera de la correspondiente concepción mitológica esté asociado con la invocación עורה dirigida a Yahvé (contra lo que piensa G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, en *Franz Delitzsch-Vorlesungen* [1952, 1955] 67). El movido trasfondo mitológico del culto de la naturaleza detrás de la invocación עורה en el Sal 7,7 está completamente muerto y desterrado. El Dios de Israel «no duerme ni se adormece» (Sal 121,4). El imperativo עורה entró en el lenguaje de las apelaciones sin connotación mítica alguna.

¿Qué espera ahora el orante con su apelación a Yahvé, el Juez? Espera una respuesta (cf. la apelación en Job 31,35); espe-

ra que Yahvé «defienda su causa» (Sal 35,23). La voz de Dios, al responder, puede ser quizás del mismo tenor que lo que leemos en el Sal 12,6; básicamente, lo que el orante espera con sus encarecidas fórmulas de apelación es incluso una teofanía (Sal 18,8ss). Cf. a propósito de הנשא, Sal 94,2; Is 33,10. La oración del individuo encaja plenamente, también en este pasaje, con las tradiciones del arca y de la teofanía que se mantienen vivas en Sión. Estas conexiones son negadas por la crítica de aquellos comentaristas que consideran «presuntuoso» y «altamente patético» el que un individuo invoque el juicio universal de Dios contra sus enemigos (A. Cohen, por el contrario, llama la atención —acertadamente— sobre Gén 18,25). El orante hace referencia a concepciones y tradiciones cultuales que se mantienen vivas; entra en ellas con su decisiva invocación שפטני יהוה כצדקי (v. 9; cf. también Sal 26,1; 35,24; 43,1). El verbo שפט tiende indiscutiblemente a obtener una decisión judicial. Pero L. Köhler tiene razón al incorporar a este concepto la idea de prestar asistencia a la justicia (*Der hebräische Mensch* [1953] 152). El invocante está seguro de que su משפט dimana (יצא: Sal 17,2) de Yahvé. Una vez más, se refiere encarecidamente a su justicia e inocencia. En ningún caso se expresa aquí una arrogante calificación moral de sí mismo. Sino que se trata de una concretísima declaración de lealtad, que tiene su razón de ser en el juramento de los v. 4-6. El orante se aferra a la inocencia (תמי עלי) y a la justicia que le envuelven y le dan solidez (como un peso que asienta, cf. Job 27,6).

El orante del salmo alega su «propia justicia», y esta alegación se ha convertido desde los tiempos de la Reforma en problema de agudas diferencias teológicas. Calvino afirma refiriéndose a este problema: «La solución es fácil, porque no se trata aquí de la cuestión de cómo deba responder (el orante), si Dios le pide que dé cuenta de toda su vida. Ahora bien, comparándose a sí mismo con sus enemigos, (el orante) afirma —no sin razón— que él es justo en comparación con ellos» (a propósito del Sal 7,9). Lutero, en sus *Operationes in Psalmos*, 1519-1521, va más al fondo del problema teológico. Escribe así a propósito del Sal 7,9: «En las sagradas Escrituras, mi propia justicia y la justicia de Dios son dos cosas diferentes, porque la primera es la justicia propia de cada uno, por la cual una persona no merece reproche alguno ante otras personas y ante su propia conciencia, aunque eso no sea suficiente ante el juicio de Dios; pero la segunda es la gracia y la misericordia de Dios que nos justifica ante él». En nuestros días K. Barth se ocupó detenidamente de la «voz de extraordinaria confianza» con que los oran-

tes del antiguo testamento «se jactan de su propia justicia ante Dios y ante los hombres» (*Kirchliche Dogmatik* IV/1 [1953] 636-639).

En la historia de las religiones hay numerosos paralelos de una apelación a los dioses en el cercano oriente antiguo. Y, así, una persona que quiere que le hagan justicia, acude en oración a Shamash y Adad y dice las siguientes palabras: «Ofrezco incienso a la imagen de vuestra gran divinidad, saciaos del (aroma del) cedro. ¡Ojalá los grandes dioses se sacien del (aroma del) cedro que es un obsequio para ellos! ¡sentaos para administrarme justicia y haced valer mi derecho! ¡por mi palabra y por las manos que alzo! ¡haya justicia en todo lo que hago y en las palabras con que oro!» (Falkenstein-von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* [1953] 278). Una plegaria para un modelo de ofrenda a Ninurta contiene las siguientes peticiones de un sacerdote: «¡No (me) mires con poco aprecio! ¡acércate y decide la causa del litigio! ¡acepta mis súplicas y escucha mi oración! ¡por todo lo que me había propuesto, dicta(me) una decisión para que, basándome en tu 'sí' fidedigno, pueda adoptar una solución!» (Falkenstein-von Soden, 277). De una oración a Girka: «¡Tú haces justicia a los hombres y mujeres que se han visto privados de sus derechos! ¡en mi litigio acude a mí como Shamash el guerrero y dicta sentencia por mí y decide el caso en favor mío!» (Falkenstein-von Soden, 348). También en Mesopotamia, la persona que se halla en apuros jurídicos aguarda una palabra del dios o la intervención guerrera de la divinidad, pero el factor dominante es la expectación y el otorgamiento de un «omen» al contemplar la víctima del sacrificio. Por lo demás, haremos bien en reflexionar sobre las afirmaciones de K. Barth: «El hecho de que el 'motivo de la inocencia' aparezca también en los 'salmos babilónicos' no modifica para nada la realidad de que, en los salmos de Israel, ese motivo tiene únicamente su sentido y su razón de ser y su necesidad en la elección graciosa de Israel, a base de la cual Dios quiso establecer y mantener su pacto con Israel» (*Kirchliche Dogmatik* IV/1, 638).

La afirmación de justicia e inocencia que hacen los orantes, en los salmos de Israel, no es una autocalificación moral o lo que solemos llamar «justicia propia». No, sino que se trata de la institución del juicio de Dios, y de la calificación de «culpable» o «inocente» que en ese juicio hay que emitir como veredicto, a base de las acusaciones concretas que formulan los acusadores y perseguidores. En 1 Re 8,31ss se caracteriza claramente esta situación. Todo se decide por el juicio de Dios, por el cual Yahvé mismo declara «culpable» o «inocente» (= צדיק). Esta declaración tiene una sola alternativa. Por eso, si el orante declara su inocencia, si se considera a sí mismo «justo», entonces esas declaraciones son formulaciones que preceden al juicio declarativo de Yahvé y quieren anticiparlo. No se trata aquí de la *iustificatio impii* sino de la *iustificatio iusti*. Para decirlo con otras palabras: se trata de que Dios haga patente la justicia del justo, frente a todos los que la ponen en duda o la impugnan. La analogía adecuada en el nuevo testamento, la tenemos en Rom 8,31ss.

10 La petición שפטני יהוה se hace más explícita en el v. 10 en el sentido de que Dios ponga fin a los רשעים pero exalte al צדיק. En el antiguo testamento, las decisiones de Dios finalizan siempre con un acto concreto. La prueba de la ayuda de Yahvé se presenta de manera visible y palpable. Y gracias a ese acto, el orante —en el antiguo pacto— da crédito a Dios. Y lo hace con sentimientos de confianza y certidumbre. La fórmula con aires de himno בחן לבות וכליות («tú que examinas los corazones y los riñones»; cf. Sal 17,3; Jer 17,10) es elemento de la «doxología del juicio», en la que se ensalza a Yahvé como justo juez (F. Horst, *Gottes Recht*, en *GesStud* [1961] 155-166). Dios ve lo que está oculto y conoce el interior del hombre. אלהים צדיק es aquí una designación enfática de Dios (BrSynt § 19c) por la cual se proclama doxológicamente la actuación salvadora de Yahvé, que es fiel a su comunión con el pueblo. A propósito de צדיק, cf. G. von Rad, *TeolAT* I, 466-468.

11 También el v. 11 tiene resonancias de doxología y expresión de confianza. El «escudo» es símbolo de la ayuda protectora de Dios que envuelve a los que son ישרי־לב. Si la corrección עלי es acertada, entonces veríamos que el orante sabe ya que está sobre él el «escudo», es decir, la ayuda de Dios que protege sus derechos, y aguarda que esa ayuda descienda.

12 El v. 12 (como la fórmula de participio del v. 10b) se entiende también perfectamente como elemento de la «doxología del juicio». Se ensalza al Dios que juzga como auxiliador del צדיק en sus derechos y como el que castiga en todo momento a los רשעים. Tales doxologías de juicio se distinguen y rebasan ya las circunstancias pragmáticas de los acontecimientos que tienen que ver concretamente con el orante. Glorifican de manera universal la autoridad de Dios como juez: una autoridad que se deja sentir siempre y es inmutable. Este punto de vista no se tuvo en cuenta en las numerosas conjeturas que se sugirieron para entender el v. 12b. La doxología del juicio difiere básicamente de la secuencia vivencial que los especialistas han tratado de reconstruir paso por paso, fundándose en razones psicológicas; esa doxología se refiere a circunstancias que quedan más allá de la situación desgraciada en que se encuentra el orante, pero que indudablemente significan para él consuelo y certidumbre alentadora[1].

1. «Sed quanquam non statim iudicia sua exsequitur, quia nullum tempus est, imo nullus dies praeterit, quo non certis documentis probet, quae permista

A las declaraciones doxológicas, en las que el orante busca consuelo y confianza, le sigue ahora en el v. 13 —de manera extrañamente abrupta— una referencia a los pertrechos con que se arma el enemigo. Se ha cavilado mucho sobre el significado de la expresión introductoria אם־לא. No se puede tratar de una fórmula de juramento. En eso se ha insistido con razón, una y otra vez. Pero pudiera ser que אם־לא tuviera un lugar bien definido en la terminología de la apelación sagrada en cuestiones de derecho. También en Job 31,31 vemos que una frase se introduce con אם־לא en la estructura de unas declaraciones hechas bajo juramento. Evidentemente, las referencias encarecedoras a un hecho importante para el tribunal, se introducen con las palabras אם־לא. Por tanto, el v. 13 se podría entender también como una de esas «referencias encarecedoras». Pero sigue siendo extraño el verbo ישׁוב, que (naturalmente, con ciertas reservas) ha sido traducido literalmente. ¿Tuvo lugar aquí, alguna vez, un llamamiento a la conversión (cf. Job 6,29)? ¿o se valoró שׁוב en este pasaje en el sentido que tiene en el v. 17? Toda enmienda del texto que se deje llevar por tales consideraciones, tiene que efectuar profundos cambios, que en el fondo no se pueden justificar. Ahora bien, lo que no se puede negar es que el v. 13 habla del enemigo, que se alza amenazador. En su mano están la «espada» (Sal 37,13s; 55,22; 57,5; 63,11; 64,4) y el «arco» (Sal 11,2; 37,14; 57,5; 64,4; 120,4). 13

El orante se halla amenazado por כלי־מות (v. 14). Imágenes y metáforas militares, tomadas del ejercicio de dar caza a alguien o algo, visualizan en los v. 13-17 los preparativos del perseguidor para dar muerte. Se habla incluso de flechas incendiarias (v. 14), como las que se usan en los asedios de las ciudades. Pero hay, sobre todo, dos cuestiones que son importantes para comprender la sección de los v. 14-17: 1. ¿cómo habrá que entender que los preparativos hostiles del perseguidor se vuelvan contra él mismo? 2. ¿cómo llega el orante a la convicción cierta de que los enemigos, con sus preparativos descabellados, están acarreando un juicio sobre sí mismos? 14-17

1. Se pensó anteriormente que los v. 14-17 eran expresión de un burdo dogma de la retribución, acrecentado por el «legalismo» del antiguo testamento. En su ensayo *Gibt es ein Vergel-*

sunt in mundo, a se discerni» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 7,12).

tungsdogma im AT?: ZThK 52 (1955) 1ss, K. Koch se ocupó de esta tesis. Comienza por hacer notar que, en el antiguo testamento, predomina la idea de que toda acción mala repercute con fatales consecuencias sobre el que la lleva a cabo, y de que toda acción buena trae bendiciones a quien la realiza. La lengua hebrea no tiene un término especial para «castigo». Más bien, en la «concepción sintética de la vida», que predominaba en el mundo antiguo, los diversos factores que están separados en la «idea de la retribución», a saber, «el acto — el castigo», o «el acto — la recompensa», constituyen una estrecha unidad. Koch habla de «una esfera de acción que origina destino» (cf. también G. von tad, *TeolAT* I, 469ss). Esa «némesis inmanente» (von Rad) está integrada ahora, en el antiguo testamento, dentro de la «causalidad de Yahvé a quien se deben todas las cosas». Con ello, el problema contemplado hasta entonces desde el punto de vista de la «retribución», adquiere un aspecto distinto y nuevo. Desde luego, habrá que seguir preguntándose si la integración global de «la esfera de acción que origina destino» dentro de la «causalidad universal de Yahvé» (la causalidad de Yahvé a quien se deben todas las cosas) no necesita quizás una atenta descripción teológica. Precisamente, ¿cuál es la reacción personal de Dios ante la esfera ontológica de la «némesis inmanente»? Es aleccionador e importante escuchar, acerca de este problema, algunas voces que nos hablan desde la historia de la interpretación del Sal 7. Lutero declara: «He aquí la manera incomprensible del juicio divino, a saber, que Dios no atrapa a los impíos sino por medio de los planes de ellos, y les conduce a la perdición que ellos mismos han ideado» (WA 5; 246, 26s). En Calvino hallamos las afirmaciones siguientes: «... Por la admirable providencia de Dios, las cosas se vuelven al fin opuesto»; «por la oculta dirección de su mano, Dios hace que todo eso recaiga sobre las cabezas de ellos». Y Franz Delitzsch nos recuerda finalmente, con su definición del «autocastigo del pecado», que «Dios los entrega a merced de sus malas acciones» (Rom 1,24: «Dios los entregó a la impureza en la lujuria de sus corazones»). Todas estas calificaciones teológicas deberán tenerse en cuenta al estudiar las afirmaciones del texto en los v. 14-17.

2. El orante del Sal 7 ¿cómo llegó a estar seguro de que la persecución maligna de su enemigo iba a repercutir sobre él con terribles consecuencias? H. Schmidt conjetura que los v. 13-17 son parte integrante de un cántico de acción de gracias que aparece en el v. 18. En tal caso, el acontecimiento de la gracia con que Dios se vuelve al orante que a él apela, debe fijarse entre

los v. 12 y 13. Pero eso apenas es posible. Debiéramos preguntarnos también si está justificada la inclusión que hace Schmidt del v. 13 (basándose mucho en conjeturas). Según la interpretación dada anteriormente, el v. 13 debiera entenderse como una referencia encarecedora al peligroso embate de los enemigos. Por tanto, habría que fijar la cesura entre los v. 13 y 14.

Indudablemente, contra toda esta interpretación hay que aducir que el v. 18 no debe entenderse como cántico definitivo de acción de gracias sino como «voto de acción de gracias» («ensalzaré a Yahvé...»). En tal caso, los v. 14-17 debieran entenderse como afirmaciones de una atrevida certidumbre. Y esta certidumbre tendría, a su vez, su fundamento en las palabras de la doxología del v. 12, que se elevan por encima de todos los problemas creados por la difícil situación jurídica. Más aún, tal interpretación sería defendible aun en el caso de que el v. 18 debiera entenderse como «versículo de acción de gracias» (un apéndice —digámoslo así— a las palabras de audaz certidumbre que se expresan en los v. 14-17).

Las imágenes que aparecen en los v. 15 y 16 se hallan en el antiguo testamento, fuera también del Sal. 7. Por lo que respecta al v. 15, cf. Job 15,35; Is 59,4. La imagen de la fosa en que cae el mismo que la abrió está inspirada en la vida del cazador. El cazador quiere atrapar animales haciéndoles caer en hoyas. A propósito del v. 16, cf. Sal 9,16; 35,7.8; 57,7; 141,10; Prov 26,27. Finalmente, en el v. 17, habrá que imaginarse la escena en que una piedra lanzada con honda vuelve a caer sobre la cabeza de quien la lanzó (Prov 26,27; Eclo 27,25). Detrás de todas estas afirmaciones e imágenes está la convicción de que la «némesis inmanente» acarreará de rebote tan funestas consecuencias sobre el perseguidor como los actos malvados que él había planeado.

En su formulación cohortativa, el v. 18 debe entenderse 18
como un «voto de alabanza» (cf. *supra*, «Forma»). La acción de gracias expresada en la *todá* no se ejecuta en el momento sino que se anuncia para el futuro (F. Crüsemann, cf. *supra*).

צדק tiene aquí el significado de «ayuda en problemas jurídicos», «concesión de salvación»[2]. Y כ significa «de conformidad con» (BrSynt § 109c). Pero הודה, que traducimos por «ensalzar», significa propiamente: «confesar», «afirmar»; el verbo se refiere casi siempre a una demostración específica de salvación G. von Rad, *TeolAT* I, 437). עליון es una manera de denominar a Dios

2. Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius,* a propósito de Sal 7,18.

que tenía en Jerusalén significación tradicional y que, probablemente, se remonta a los tiempos pre-israelitas y de la antigua cultura cananea (cf. también Gén 14,18; Sal 47,3; 73,85 y *passim*). H. Schmidt piensa en el «Dios excelso» (1 Crón 21,16), en el אל de la roca santa de Jerusalén (*Der heilige Fels in Jerusalem* [1933] 86). Sin embargo, fuentes extrabíblicas hacen referencia a una divinidad que, como «baal del cielo», era conocida en todo el ámbito siro-cananeo, especialmente en Fenicia. Con el nombre de אל־עליון, un numen confinado a un lugar pudo elevarse a la esfera de las grandes divinidades universales, y en el culto pudo ser identificada con el Dios del cielo (O. Eissfeldt, ZAW 57 [1939] 3ss). En el antiguo testamento, עליון es una denominación mayestática de Yahvé, con carácter de himno de sabor arcaico. Probablemente, esta denominación procede de la Jerusalén pre-davídica (H. Schmid, *Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem*: ZAW [1955] 168ss).

Finalidad

1. El orante del Sal 7, necesitando que le hagan justicia, busca refugio en Yahvé (v. 2ss). El Dios de Israel es un Dios de justicia, y a la esfera de su presencia acuden los perseguidos y los calumniados y buscan protección.

2. Buscar refugio en Yahvé, cuando uno se halla en situación apurada porque no se le hace justicia, significa: arrojarse —«para bien o para mal»— en brazos del poder de Yahvé. El juramento de los inocentes con sus maldiciones contra sí mismo es testimonio de esta decisión de ponerse por completo a merced de Dios.

3. El perseguido, en la situación angustiada en que quiere que se le haga justicia, clama al juez del universo. El juez del universo acepta a todas las personas. La doxología de la justicia le ensalza como el Dios justo que interviene eficazmente en todo momento. El orante está seguro de que Yahvé va a prestarle ayuda.

4. Las afirmaciones que conducen al verso de acción de gracias (v. 14-17) expresan la audaz certidumbre de que el enemigo ha sido ya juzgado.

Se ha preguntado sin cesar qué significación tienen todavía para la comunidad del nuevo testamento esas afirmaciones enca-

recidas de inocencia que se formulan en el antiguo testamento. ¿No ha quedado superada por completo la institución sagrada de una apelación al juicio de Dios, que solía hacerse en el culto? Todas las situaciones angustiosas en que se halle el cristiano porque no se respeten sus derechos, ¿no reciben una orientación completamente nueva por el juicio que se pronunció en la cruz sobre Jesucristo? (cf. 1 Cor 6,7). Es muy interesante conocer en este punto la interpretación que dan los reformadores. Pero en principio habrá que afirmar: en los cánticos de oración como el Sal 7 no se trata de la «justificación del impío» (*iustificatio impii*) sino de la «justificación del justo» (*iustificatio iusti*), es decir, de que Dios haga patente la justicia del justo, frente a todos los que la ponen en duda o la niegan (cf. Rom 8,31ss). En este sentido, el Sal 7 tiene validez permanente. Y puede servir de fórmula de oración también para los cristianos.

Lutero reconoce la importancia del Sal 7 porque 1. cada cristiano debe luchar en todas las circunstancias para que triunfen la verdad y la justicia, y por tanto no debe retirarse resignándose a sufrir. 2. Será tarea urgente en la teología y en la Iglesia resolver con todo rigor —incluso polémicamente— la cuestión acerca de la culpabilidad o de la inocencia. A propósito del primer punto, Lutero escribe: «Y, así, vemos que no es suficiente que, si alguien sufre por una justa causa o por la verdad, confíe el asunto a Dios y esté dispuesto a ceder y a volver al polvo juntamente con su gloria; no, sino que debe orar diligentemente pidiendo a Dios que juzgue y justifique la causa de la verdad, no por el provecho que pueda obtener el orante, sino por el servicio de Dios y por la salvación del pueblo; porque su salvación no dejará de correr peligro ni dejarás de incurrir en culpa, si por una estúpida humildad no oras con gran fervor por la preservación y restauración de la verdad y de la justicia. Pues no debe preocuparte tanto lo humilde y humillado que puedas estar cuanto la medida en que la gente se aleje de la verdad y de la justicia y se vea enredada en los lazos de la mentira y de la maldad» (WA 5, 233, 26ss). A propósito del segundo punto, Lutero —en su interpretación del salmo— hace mucho hincapié en 1 Cor 4,2ss. El apóstol Pablo afirma su inocencia. Después se dice a propósito del Sal 7: «Tal temor y humildad son necesarios también hoy, porque combatimos por una sana teología y por el poder de la Iglesia». «Debemos orar para que triunfe la verdad» (WA 5; 227, 28ss).

LA GLORIA DEL CREADOR Y LA DIGNIDAD DEL HOMBRE

Bibliografía: P. Sfair, *De genuina lectione Ps 8,2*: Bibl 23 (1942) 318-322; J. Lindblom, *Bemerkungen zu den Psalmen I*: ZAW 60 (1943) 1-13; P. A. H. de Boer, *Jahu's Ordination of Heaven and Earth. An Essay on Psalm VIII*: OTS 2 (1943) 171-198; L. Köhler, *Psalm 8,5*: ThZ Basel I (1945) 77s; J. Morgenstern, *Psalm 8 and 19A*: HUCA 19 (1945-1946) 491-523; C. Louis, *The Theology of Psalm VIII* (1946); J. J. Koopmans, *Psalm 8*: ThT 3 (1948) 1-10; Th. C. Vriezen, *Psalm 8,2 en 3*: ThT 3 (1948) 11-15; S. Mowinckel, *Metrischer Aufbau und Textkritik an Ps 8 illustriert,* en *Studia Orientalia Joanni Pedersen... dicata*, (1953) 250-262; A. Deissler, *Zur Datierung und Situierung der 'kosmischen Hymnen' Ps 8; 19; 29*, en *Lex tua Veritas. Festschr. f. H. Junker* (1961) 47-58; J. Hempel, *Mensch und König. Studie zu Psalm 8 und Hiob*: FuF 35 (1961) 119-123; C. Schedl, *Psalm 8 in ugaritischer Sicht*: FuF 38 (1964) 183-185; M. Tanner, *Ps 8,1-2. Studies in Texts*: Theology 69 (1966) 492-496; J. L. Koole, *Bijbelstudie over Psalm 8*: GThT 66 (1966) 1-8; J. A. Soggin, *Salmo 8,3: Osservazioni filologico-esegetiche*: Bibl 47 (1966) 420-424; H. Graf Reventlow, *Der Psalm 8:* Poetica 1 (1967) 304-332; O. Loretz, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen* (1967); B. S. Childs, *Psalm 8 in the Context of the Christian Canon*: Interp 22 (1968) 20-31; A. Gelston, *A Sidelight on the 'Son of Man'*: SJTh 21 (1968) 189-196; W. H. Schmidt, *Gott und Mensch in Ps 8. Form- und überlieferungsgeschitliche Erwägungen*: ThZ 25 (1969) 1-15; R. Martin-Achard, *Remarques sur le psaume 8. A propos de l'hymnologie israélite. Approche des Psaumes*: CTh 60 (1969) 71-85; J. A. Soggin, *Zum achten Psalm*: ASTI 8 (1970-1971) 106-122; E. Otto, *Der Mensch als Geschöpf und Bild Gottes in Aegypten*, en *Probleme bibl. Theologie. G. von Rad zum 70. Geburtstag* (1971) 335-348; R. Tournay, *Le Psaume VIII et la doctrine biblique du nom*: RB 78 (1971) 18-30; V. Hamp, *Psalm 8,2b.3*: BZ NF 16 (1972) 115-120; H. Ringgren, *Psalm 8 och kristologien*: SEÅ 37/38 (1972-1973) 16-20; J. du Preez, *Bible Study on Psalm 8: A Prayer of Praise on the Glory and Greatness of God*: NGTT 14 (1973) 206-213; K. Gouders, *Gottes Schöpfung und der Auftrag des Menschen*: BiLe 14 (1973) 164-180; W. Beyerlin, *Psalm 8. Chancen der Ueberlieferungskritik*: ZThK 73 (1976) 1-22; W. Rudolph, *Aus dem Munde der jungen Kinder und Säuglinge... (Ps 8,3)*, en *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. Festschrift W. Zimmerli* (1977) 388-396; L. Perlitt, *Der Mensch nach der*

Offenbarung des Alten Testaments Ein Auslegung des 8 Psalms OR.B. 26 (1974) 7-20, O Loretz, *Die Psalmen 8 und 67 ('textologische' und 'stichometrische' Analyse)*, en *Psalmenstudien* V (UF 8, 1976), 117-121; M. Gorg, *Der Mensch als konigliches Kind nach Ps 8, 3* BN 2/3 (1977) 7-13; G. Wallis, *Psalmund die ethische Fragestellung der modernen Naturwissenschaft* ThZ 34 (1978) 193-201, F J Moloney, *The Re-interpretation of Psalm VIII and the Son of Man Debate* NTS 27 (1981) 656-672, C Petersen, *Mythos im Alten Testament Bestimmung des Mythosbegriffs und Untersuchung der mythischen Elemente in den Psalmen*, BZAW (1982)

1 **Para el director del coro. Según la (melodía) guitita. Salmo de David.**
2 **¡Oh Yahvé, soberano nuestro, cuán glorioso es tu nombre en todo el mundo!**
Tú que 'pusiste'[a] tu esplendor sobre los cielos.
3 **Por boca de los niños y de los pequeñines**
edificaste tú una fortaleza
a causa de[b] tus enemigos, para acabar
con el enemigo y con el vengativo.
4 **Cuando contemplo tus cielos[c], obra de tus dedos,**
la luna y las estrellas que tú pusiste allí,
5 **¡qué es el hombre para que tú de él te acuerdes,**
y el hijo del hombre para que de él te cuides!
6 **Le hiciste un poco inferior a los seres celestiales**
y le coronaste de honor y majestad.
7 **Le hiciste señor sobre la obra de tus manos,**
todo lo pusiste a sus pies:
8 **ovejas y bueyes, todos ellos,**
y también los animales del campo,
9 **las aves del cielo y los peces del mar:**
cuanto atraviesa las sendas de las aguas[d].
10 **¡Oh Yahvé, soberano nuestro, cuán glorioso es tu nombre en todo el mundo!**

2 a El TM אשר תנה = «el cual da» no es posible ni sintácticamente ni conforme al sentido El G ofrece el texto ὅτι ἐπήρθη. Tomando como punto de partida este verbo griego, se han hecho conjeturas para establecer el texto hebreo y, entre otras cosas, se ha propuesto un verbo תנה = «enaltecer con cánticos» Pero estos intentos no dejan de ser problemáticos. San Jerónimo (*qui posuisti*), el S y el T leyeron נָתַתָּה —e incluso— la forma abreviada תַּתָּה (2 Sam 22,41), que pudiera haber sido la causa de un error de copista, que diera como resultado תנה La versión que ofrecen san Jerónimo, el S y el T es, indudablemente, la mejor fundada, sobre todo porque el tan criticado אשר, al comienzo de

la frase, puede servir como continuación de la descripción hímnica (Sal 84,4; 95,9; 115,8; 129,6; 146,5). Otras enmiendas: נתָן (Lindblom), נְתֻנָּה (Weiser). Pero, teniendo en cuenta el estribillo confirmado por el v. 10, es dudosa toda enmienda del texto que desligue בכל־הארץ, para constituir luego un nuevo miembro paralelo con el v. 2b enmendado: entre otros, בכל־הארץ אַדַּרְתְּךָ. Sería digna de tenerse en cuenta la posibilidad de que תנה se hubiera permutado con el יסדת del v. 3, porque תנה עז se halla atestiguado, por ejemplo, en el Sal 86,16, mientras que יסדת encajaría bien en 2b. Los problemas de la crítica textual fueron abordados de nuevo por H. Donner, ZAW 79 (1967) 324ss. Donner rechaza la posibilidad de explicar תנה recurriendo al verbo ugarítico *tny* («cuya magnificencia es ensalzada en el cielo»). El mencionado especialista está de acuerdo con la brillante conjetura de B. Duhm: אשרה נה («enalteceré con cánticos»), pero en esta conjetura va más allá todavía (326s). Una visión de conjunto de la gran cantidad de enmiendas propuestas al Sal 8,2, nos la ofrece F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel,* WMANT 32 (1969) 289 nota. 2 (cf. también V. Hamp y W. H. Schmidt).

b למען צורריך suele suprimirse casi siempre como adición se- 3
cundaria. Pero así se arranca un hemistiquio de la estructura del texto. Esta alteración es difícil compensarla con una ulterior reducción del texto (eliminando ויונקים y עז). Sobre la conexión de los vocablos עוללים ויונקים, cf. 1 Sam 15,3; 22,19; Jer 44,7; Lam 2,11. Será difícil esclarecer la estructura del texto sin intervenir en él. Una posibilidad sería la trasposición למען השבית צורריך; *entonces tendríamos dos pies* métricos de cinco cadencias cada uno.

c El G τοὺς οὐρανούς. Falta, por tanto, el sufijo en el G. De esta 4
manera se suaviza el texto.

d Teniendo en cuenta el paralelismo de los miembros y la variación 9
usual, leeremos מַיִם en vez de ימים.

Forma

No hay soluciones obvias a las dificultades textuales que surgen en los v. 2 y 3. Los problemas de crítica textual y de métrica se hallan entrelazados y dificultan una decisión. En todo caso, difícilmente podremos desatender el hecho de que el estribillo del v. 10 necesita ya su propia versión métrica en el v. 2a. Se podría dar una explicación adecuada con la unidad métrica 2 + 2 + 2 (cf. Sal 1,1). Habría que concebir entonces el v. 2b como una cadencia cuaternaria que estuviese aislada. A propósito del v. 3, cf. la crítica textual, nota b; pero hay que ser prudente y formular reservas. Podremos leer el v. 4 como doble cadencia de ritmo cuaternario, mientras que dobles cadencias de ritmo ternario determinan la métrica de los v. 5-8. En el v. 10 tenemos

una unidad métrica de 4 + 3, y en el v. 10 (lo mismo que en el v. 2a) tenemos una unidad métrica de 2 + 2 + 2. En conjunto, el Sal 8 presenta un cuadro métrico desigual y agitado. Las variaciones métricas pudieran explicarse quizás por el canto antifonal que predomina en el salmo (cf. *infra*). En cuanto a los problemas del paralelismo y de la métrica, cf. un intento de solución en H. Reventlow, 311ss.

El Sal 8 pertenece al grupo de los cánticos de alabanza (תהלה), sobre los cuales cf. la Introducción § 6, 1. Pero hay que definir más exactamente el carácter distintivo del salmo en cuestión. El cántico de alabanza está moldeado y determinado enteramente por el hecho de que en él se dirige la palabra a Dios en segunda persona. Este estilo hímnico de alocución directa es relativamente raro (cf. Ex 15,1-18) y, según H. Gunkel, no penetró en la himnología israelita sino en época tardía (Gunkel-Begrich, *EinlPs*, 47). En todo caso, el verdadero tema principal del salmo puede designarse como «himno de un individuo» (F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 [1969] 294s). Este cántico de alabanza de un individuo se halla enmarcado por un estribillo coral (v. 2a.10), de tal modo que debió constituir su fondo un cántico antifonal del culto. Pero en el «himno del individuo», la pregunta retórica (v. 5) constituye el centro.

En tiempos más recientes, los exegetas han ido observando más y más los diversos elementos de forma que hay en el Sal 8, entre otros, los elementos de lamentación y de acción de gracias (H. Reventlow, 310s y 330), y también sus rasgos sapienciales (W. H. Schmidt, 9s). Desde luego, no hay «pureza de forma», tan altamente apreciada por H. Gunkel como criterio de autenticidad. Pero será difícil dudar de que este salmo presente el aspecto fundamental de un himno. Al mismo tiempo, debemos tener en cuenta las características sapienciales descubiertas por W. H. Schmidt. Temáticamente, el Sal 90 es un paralelo del Sal 8. La pregunta retórica «¡¿Qué es el hombre?!» (Sal 8,5) debe entenderse, desde luego, como exclamación de asombro. Pero podría entenderse también a la luz de la petición expresada en el Sal 90,12: «¡Enséñanos a conseguir un corazón sabio!». La sabiduría refleja el misterio de la grandeza y fragilidad del hombre. Ese es su tema. Como exposición temática paralela al Sal 8, podríamos citar Eclo 17,2ss. En ambos textos hallamos reflejos de Gén 1,26ss. A pesar de todo, debemos mantener la clasificación formal de este salmo: el Sal 8 es un cántico de alabanza de un individuo enmarcado por versos corales (estribillo).

Esta determinación de la forma del Sal 8 nos hace suponer para él un «Sitz im leben» en el culto. Podemos pensar en un festival nocturno, durante el cual se entonará antifonalmente el cántico de alabanza. Para estos cultos celebrados en la noche, cf. Sal 134,1; Is 30,29; 1 Crón 9,33. Pero hay que hacer también otras consideraciones; éstas se refieren a la datación del salmo. J. Hempel opina que el Sal 8 se basa en un cántico cananeo cantado por el representante del rey en la asamblea del culto (tal vez en honor de Hadad), pero que luego en Israel se aplicó al hombre. Esta explicación intenta aclarar el misterio de la «ideología real» (arcaica) que emite destellos en el Sal 8. Pero, en primer lugar, no debe quedar duda de que el Sal 8 hace referencia a Gén 1,26ss. En cuanto a su texto, el salmo es posterior a Gén 1,26ss; así, por ejemplo, la invocación אדנינו (v. 2 y 10) aparece únicamente en la época posterior al destierro (Neh 10,30; Sal 135,5; 147,5). Asimismo, todas las observaciones relativas a la forma y al tema señalan hacia una época relativamente tardía. Pero esta datación no excluye el hecho de que en el Sal 8 desempeñen un papel elementos más antiguos en la historia de la tradición (W. H. Schmidt, 12 nota 25). Es un fenómeno digno de tenerse en cuenta, un fenómeno que se observa también, por ejemplo, en la interpretación del libro de Daniel: antiguas tradiciones cananeas (ugaríticas) emergen en época posterior (cf. también la concepción de Dios en Dan 7). Sobre las cuestiones relativas a la historia de la tradición, sobre todo las que se refieren a la crítica de la trasmisión, cf. W. Beyerlin, ZThK 73 (1976) 1ss. Este estudio reciente plantea toda una serie de problemas.

Ahora bien, ¿cómo debe entenderse la situación (cultual) del salmo en relación con estas afirmaciones? «No hay huella alguna de una situación específica e inconfundible, cuya experiencia pudiera constituir la base del Sal 8. El 'yo'... no debe entenderse en sentido biográfico» (W. H. Schmidt, 9). Por eso, habrá que suponer un «yo ejemplar» que eleve su voz en un cántico de alabanza, enmarcado por el canto coral de la asamblea. El enunciado que ese «yo ejemplar» formula está caracterizado por reflexiones sapienciales que, aunque usan prudentemente antiguas tradiciones, se refieren principalmente a Gén 1,26ss. Por ello, sería concebible que en el Sal 8 tuviéramos un cántico con su «Sitz im Leben» en el culto del santuario posterior al destierro. Podríamos precisar ya desde ahora el «yo» que eleva su voz en el Sal 8 como un «yo arquetípico» que es representante (cultual)

del primer hombre de la creación, del «hombre primordial» «*Urmensch*».

Comentario

1 El título, en el v. 1, proporciona instrucciones y explicaciones (redaccionales) que se refieren, entre otras cosas, a aspectos técnicos del culto. A propósito de למנצח, cf. *supra*, Introducción § 4, n.º 17. A propósito de על־הגתית, cf. *supra*, Introducción § 4, n.º 23. A propósito de מזמור לדוד, cf. *supra*, Introducción § 4, n.º 2.

2 Yahvé es denominado אדנינו por la comunidad que canta. «Soberano nuestro», en el antiguo testamento, es una manera característica de dirigirse al rey (1 Re 1,11.43.47). En el Sal 97,5 se llama al Dios-rey אדון כל־הארץ. De su grandeza y poder se habla en los Sal 135,5 y 147,5. El Soberano de Israel es el Señor de la creación (cf. *supra*, Introducción § 10, 1). Es el Dueño del universo y está encumbrado por encima de él (Sal 2,4). Así que el Sal 8 no trata de la gloria de la creación, sino de la gloria del Soberano de Israel, que es el Señor de todo lo creado. El שם salvaguarda la exclusividad de su poder y, de esta manera, el carácter único de la revelación de la gloria, la cual —en la autopresentación de Dios a Israel— se ha convertido en la base del conocimiento de Dios. El nombre del Soberano de Israel se realza con majestuosa grandeza en todo el universo. Con asombro y admiración, el himno proclama el poder inmenso de Dios, que quiso que el pueblo elegido fuera el ámbito de su señorío, el reino en el que él fuera reconocido como soberano. La presentación que Yahvé hace de sí mismo en Israel (Sal 76,2) permite que se pueda conocer la presentación que él hace de sí mismo en la creación entera. Pues el nombre es la quintaesencia de la revelación y presencia de Yahvé en su pueblo y descifra el misterio de la creación (cf. también R. Tournay)[1]. Corresponde al «mundo» (ארץ), en el que resplandece la gloria del nombre, el cielo (שמים, que se halla en paralelismo) en el que se refleja el esplendor de Dios. Para la interpretación de estas afirmaciones del

1. «Porque el nombre de Dios es el nombre del Señor de toda vida. Escuchar su voz es verse confrontando con la decisión adoptada sobre la totalidad de la vida, y por la cual esa vida se halla determinada y gobernada en sus dos aspectos. Y escuchar a Dios y asentir a esa decisión realizada es verse obligado a reconocer la bondad de la existencia, tal como está determinada y gobernada por él» (K. Barth, KD III, 1 434).

verso del coro, cf. Sal 104,1s y 19,1 (consúltense los correspondientes comentarios).

Esta glorificación del Dios de Israel como el Señor y el Creador de todo el universo dimana, no de un «entusiasmo festivo» espontáneo (así piensa H Schmidt), sino de determinados datos del culto divino, y por ellos debe entenderse El «Yahvé Sebaot», que se halla presente y se manifiesta en la teofanía, es celebrado —en la tradición litúrgica del templo de Jerusalen— como el rey de todos los mundos. Is 6,3, Sal 99 (cf *supra*, Introducción § 10, 1). Esta expansión de la esfera del poder divino tiene un paralelo en la historia de las religiones· en la exaltación de determinados «númina» locales al nivel de dioses altísimos del cielo y reyes de la creación Aunque una divinidad tenga sólo poca importancia, puede suceder esta exaltación y esta expansión de su poder. Así, por ejemplo, a Ishkur, dios de la tempestad, se le canta así en un antiguo himno sumerio· «Padre Ishkur, Señor, tú que cabalgas sobre viento huracanado, tu nombre se extiende hasta los confines del cielo Padre Ishkur, tú que cabalgas sobre impetuoso viento huracanado, tu nombre se extiende hasta los confines del cielo» (Falkenstein-von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* [1953] 81)

¿Y qué significa el v 3? El contenido de este versículo no 3
tiene siquiera ni un paralelo remoto en todo el antiguo testamento. No es, pues, de maravillar que esta afirmación se haya visto como cosa rara y que se la considere incluso un cuerpo extraño. Pero las enmiendas no sirven de nada. Hay que arriesgarse a dar una interpretación. מפי, en el contexto del himno, debe considerarse una braquilogía (o expresión abreviada en la que se sobreentienden algunos elementos), y quizás pueda entenderse así: «Por la alabanza de la boca...». Pero entonces comienzan a surgir preguntas: ¿cantaban también los niños este cántico de alabanza? ¿o quizás el cantor tiene en su mente algo así como una parábola, o quizás la idea incluso de un episodio? Son posibilidades que únicamente podemos sugerir, porque todo intento de desarrollarlas termina en atormentada interpretación. Seguramente, debemos hacer nuestra la orientación seguida por la interpretación de Gunkel: Dios «lleva a cabo sus proezas sirviéndose de medios que, al parecer, son del todo insuficientes, a fin de que su poder resalte con tanta mayor claridad» (cf. 1 Cor 1,27)[2]. Ahora bien, ¿en qué consisten las proezas que Dios

2 «Sensus ergo est, Deum, ut providentiam suam commendet, non opus habere magna rhetorum facundia, ac ne formato quidem sermone quia mutas infantium linguas ad eam celebrandam satis promptas et disertas habeat» «Cae-

lleva a cabo mediante la boca de los niños? Con la alabanza balbuciente de los niños Yahvé edifica una fortaleza, erige un poder firme y permanente que se alza contra los enemigos de Dios y acaba con ellos. Podemos ofrecer aquí como explicación dos concepciones tomadas del Salterio: 1. La existencia de despreciadores y enemigos de Dios se experimenta en los himnos de la creación como una horrible disonancia. En el espacio radiante del reino de Dios ¿cómo puede haber lugar para el siniestro nihilismo de impíos voluntariosos y anarquistas? Cf. Sal 104,35. El fuego deslumbrante de la majestad de Dios abrasa y consume a los enemigos (Sal 97,3.4). Este tema: «el fin de toda anarquía en el reino divino de la creación», merece retener nuestra atención. 2. Pero lo singular del Sal 8 es que el camino para acabar con toda hostilidad en la creación de Dios pase por la boca de los niños. Por este medio Yahvé erige עז («una fortaleza»). En el Sal 86,16-17, una persona pide en oración a Dios que, en el enfrentamiento con sus enemigos, le conceda עז («fortaleza»), para que el enemigo quede avergonzado y vencido. Por consiguiene, la derrota definitiva de todos los enemigos por la intervención de Dios tiene sus preludios ocultos en la salvación que Dios concede a orantes individuales. Y, así, la fortaleza que Yahvé erige con la alabanza de los niños es uno de esos preludios ocultos que anuncian la victoria definitiva sobre los enemigos: un preludio, indudablemente, que se escucha ya desde hace mucho tiempo y produce sus efectos.

Pero subsiste el hecho, no obstante, de que la afirmación formulada en el v. 3 es única en todo el antiguo testamento. Quizás podamos suponer que intervino la reflexión sapiencial que quería poner de relieve cómo el poder de los enemigos quedaba hecho pedazos por la voz de débiles niños. En Mt 21,16 se recoge este versículo y se aplica a la alabanza de los niños.

4-5 Con el v. 4 se eleva la voz de un solista que contempla el luminoso cielo tachonado de estrellas de una noche oriental. Está cantando al cielo de Dios (a propósito del sufijo, cf. Sal 20,7; 115,16; 144,5; Lam 3,66). En esas esferas no tiene espacio

terum quod parvulos non solum testes vel praecones Dei gloriae inducit, sed eorum ori attribuit firmum robur, magna energia non caret Perinde enim est acsi dixisset invictos esse Dei milites, qui totum impiorum exercitum, si ad conflictum ventum fuerit, facile dissipent ac proterant Notandum enim est, contra quos infantibus munus iniungat tuendae gloriae Dei nempe contra ferreos Dei contemptores, qui gigantum more bellum coelis indicere non dubitant» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 8,3)

ni posesión ningún otro poder. Yahvé creó el cielo (Sal 33,6; 96,5; 102,26; 136,5). Es «obra de sus dedos»; es decir, todo lleva la «nota personal» de la majestuosa acción creadora de Dios. Los astros fueron «puestos» (כוננתה) en la bóveda celestial y fijados en ella. Gén 1,17: ויתן... ברקיע השׁמים («Y los puso... en la bóveda de los cielos»). Is 40,26: ברא אלה («Ha creado estos [astros]»). Pero ahora el cantor no se detiene ni un solo instante en la contemplación del cielo centelleante. El כי, al comienzo del versículo 4, anuncia ya que el himno se encamina apresuradamente hacia una idea que se adquiere al contemplar de noche la grandiosa bóveda del cielo. Pero, en lugar de la oración consecutiva que era de esperar después del כי introductorio: «de tal manera que tengo que exclamar», en el v. 5 encontramos una desconcertante exclamación introducida por un מה. El cantor, al contemplar los espacios inmensos de la creación, que es obra de la gloria y la magnificencia de Dios, siente íntimamente la profundidad suprema de lo que significa ser hombre. Pero, así como el poder creador de Dios no se revela en todo el mundo sino a través del medio de la grandiosa revelación del «nombre» (שׁם, v. 2), así también el salmista reconoce ahora el misterio y la maravilla de la existencia humana por la certidumbre adquirida en su corazón por la revelación que Dios hace de sí mismo: él se acuerda de mí (זכר); se cuida de mí (פקד). No se trata, pues, de una relación inmanente en el mundo, a partir de la cual se defina la esencia del hombre gracias a un conocimiento intuitivo y adquirido espontáneamente[3]. No, sino que Dios se inclina y desciende hasta el hombre y le da la certidumbre de su amor y de su solicitud por él. Y este hecho se revela bajo el cielo en que brillan las estrellas, que son testigo de la inmensa grandeza de Dios, que manifiesta el profundo misterio de la vida humana. אנושׁ tiene a menudo la connotación de ser humano frágil e impotente (Sal 9,21; 90,3; 103,14), y בן־אדם designa la naturaleza del hombre, que tiene como característica el haber sido formado de la tierra (אדמה) y estar ligado a la tierra (a propósito de esta significación de בן, cf. BrSynt § 74c). El hombre débil, que se pierde bajo la inmensidad del cielo, es incomprensiblemente el

3. «Igitur grande miraculum est, hominem, qui in seipso et omnium oculis derelictus, desperatus, oblitus Dei nihil minus sentit quam Deum sui memorem, esse Deo in memoria. Et cor hominis debet ac potest hoc capere et credere, Deum esse iucundum, benevolentem, dulcem, quem non sentit nisi iracundum, horrendum, insustentabilem. Quis non miretur? Quis non dicat: 'Quid est homo, quod memor es eius'? Opera Dei sunt haec incomprehensibilia, nisi per fidem» (Lutero, WA 5; 270, 17ss).

hombre perdonado y acogido por la gracia y el hombre aceptado por Dios (Sal 144,3; cf. también Job 7,17; 14,3). Ahora bien, el hecho de que Dios «se acuerde» (זכר) del existente humano y «se cuide» (פקד) de él, tiene su fundamento en un acto del Creador, en un acto realizado ya hace muchísimo tiempo pero que tiene repercusiones en todo momento.

6 Ese acto lo cantan los v. 6-7. El salmista evoca una disposición fundamental de Dios, por la cual el hombre ocupa en la creación un lugar מעט מאלהים («un poco inferior a los seres celestiales»). Es muy curioso que la norma para medir la frágil existencia humana perdida en la hondura bajo el alto cielo, sean precisamente los excelsos seres celestiales. Puesto que el salmista dirige su palabra a Yahvé (v. 2), por ello mismo (y también teniendo en cuenta la exhortación en plural «¡Hagamos...!», con la que Dios, en Gén 1,26, se asocia con los seres אלהים cuando va a crear al hombre) habrá que traducir אלהים por «seres divinos», «seres celestiales». El G traduce אלהים por ἄγγελοι (cf. también Heb 2,5.7). Por tanto, esto quiere decir: el hombre tiene su puesto, el puesto que Dios le ha asignado en su creación, inmediatamente por debajo de los seres celestiales que rodean el trono real de Yahvé (1 Re 22,19; Job 1,6; Is 6,1-3). El hombre —expresándonos en conceptos del antiguo testamento— fue creado «a la manera de los elohim» (G. von Rad, *TeolAT* I, 195: «en forma de elohim»). Radiante esplendor (כבוד) y honor majestuoso (הדר) descansan sobre él como una corona (עטר). כבוד והדר caracterizan al rey (Sal 21,6). De ahí (y también del epíteto «señor», que aparece en el v. 7) A. Bentzen quiso sacar la conclusión de que nuestro salmo habla del «rey primordial» (*Urkönig*) y del «hombre primordial» (*Urmensch*) en el sentido de la ideología sagrada acerca del monarca (*Messias - Moses redivivus - Menschensohn*, ATANT 17 [1948] 12, 39). Pero también se dice de Dios que él se manifiesta en כבוד והדר (Sal 29,1; 104,1). Por consiguiente, el cántico habla de la grandeza real y divina que hay en el hombre. El hombre pequeño y frágil (v. 5) pertenece al mundo de Dios, por decisión y voluntad de Yahvé. Así como el nombre glorioso de Dios se manifiesta en la tierra y la grandeza de Dios llena de resplandor el cielo, así también del hombre —por estar relacionado con el mundo de los אלהים— dimana la radiante majestad de Dios. En la creación, que es «teatro de la gloria de Dios» (*theatrum gloriae Dei*, Calvino), en la que todo brilla y resplandece, el hombre insignificante no constituye una excepción.

Por el contrario, al hombre se le ha conferido incluso el 7
poder para dominar sobre todas las obras del Creador. Con mucho encarecimiento se dice en la segunda mitad del verso: Todo (כל, cf. Is 44,24; Ecl 3,1) fue puesto (como botín) a los pies del hombre. Yahvé, que es el Creador y el Soberano del universo, entrega el mundo al hombre como a rey instituido por él (cf. Sal 2,8). Sin embargo, el alcance del dominio del hombre se distingue marcadamente del de un rey soberano. Al rey le están sometidos los pueblos y los enemigos en el ámbito de la historia (Sal 110,1). Al hombre le han sido subordinados los animales (Gén 1,28ss). No se desarrolla aquí ninguna «ideología real de carácter sacro», sino que se desvelan los antecedentes ocultos de la vida humana de cada día. Apacentar animales y sacrificarlos, cazar y capturar animales salvajes, y pescar en las aguas, es un derecho soberano que procede de Dios, en el cual se manifiesta la superioridad del hombre sobre todas las cosas creadas —más aún, se manifiesta que el hombre tiene forma de אלהים—[4].

Si el texto que tenemos ante nosotros en los v. 6-7 lo interpretamos en la forma que acabamos de hacer, entonces queda descartada —y con razón— la llamada «ideología real». Se habla del hombre (v. 5). Pero ese hombre, que eleva su voz en el Sal 8, es representante del primer hombre de la creación (Gén 1,26ss). Es el hombre arquetípico, el hombre primordial (*Urmensch*). No podemos negar que la perspectiva de los antecedentes de la historia de la tradición del Sal 8 manifiesta imágenes de la «ideología real» del cercano oriente antiguo. Aunque el verbo «coronar» (v. 6) no tiene por qué entenderse absolutamente en sentido estricto, sin embargo algunos conceptos como כבוד y הדר hacen referencia al lenguaje utilizado en la corte de los reyes del oriente antiguo (Sal 21,6; 110,1). Más importante aún y rico en consecuencias es el hecho de que en textos del Egipto antiguo se contempla y se celebra al rey como la imagen de Dios. Y, así, la teología de la *imago Dei* que se expresa en el Sal 8 (en analogía con Gén 1,26ss) apunta hacia el contexto histórico-religioso de las concepciones del Egipto antiguo acerca del rey. H. Wildberger (*Das Abbild Gottes*: ThZ 21 [1965] 245-259, 481-450) fue principalmente quien llamó la atención sobre este punto. En una estela del rey Amenofis II, de Amada, se ensalza al faraón como «el amado hijo físico de Re, señor de los países extranjeros... dios benefactor, la creación de Re, el señor, que salió del cuerpo siendo ya fuerte; la imagen de Horus sobre el trono de su padre; grande en poder...» (citado por

4. «Rarus certe et incomparabilis honor, quod mortalis homo vice Dei in mundo tanquam suo iure dominatur: et quocunque flectat oculos, videt nihil sibi ad beatam vitam deesse» (Calvino, *In librum Psalmorum Comentarius*, a propósito de Sal 8,7).

H. Wildberger, 485). Hasta entonces no había pruebas de que al rey se le llamara «imagen de Dios». Ahora ya sabemos que, desde el siglo XVII a.C. hasta la época helenística, el faraón fue considerado imagen del dios creador y dios sol. Son corrientes las siguientes expresiones: «imagen de Re, Amón, Atón»; «imagen santa»; «imagen viviente en la tierra» (cf. W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte* [²1975] 195s). Los paralelos egipcios merecen que se les preste atención totalmente nueva (cf. E. Otto, *Der Mensch als Geschöpf und Bild Gottes in Aegypten*, en *Probleme biblischer Theologie. G. von Rad zum 70. Geburtstag* [1971] 335-348). Como explicación, la «ideología real» del oriente antiguo se acerca más a los textos del antiguo testamento, particularmente al Sal 8. Y podríamos llegar a la siguiente reflexión: «La elevada posición del hombre aparece por el señorío que ejerce sobre todo el mundo de los animales (v. 7ss). Incluso esta afirmación no queda completamente al margen de la 'ideología real' del oriente antiguo; pues aun al rey se le puede asignar el poder sobre la naturaleza (cf. Jer 27,6; 28,14). Por consiguiente, no es necesario creer que el Sal 8, con la 'democratización' de la dignidad real, transfirió la esfera de influencia desde el mundo de los seres humanos al mundo de los animales; tal vez lo único que hizo fue estrechar más las concepciones existentes» (W. H. Schmidt, *Gott und Mensch in Psalm 8*, 12). Pero, probablemente, debemos eliminar por completo el concepto de «democratización», porque lo que evidentemente está en juego es la recepción e integración de las concepciones reales en la imagen del hombre que fue creado primero, del hombre primordial (*Urmensch*). De todos modos, en este aspecto las relaciones eran estrechas («hombre primordial y rey»). Lo importante es con cuánta prudencia y cuidado se escuchan en el Sal 8 las imágenes y conceptos reales —y se expresan, no obstante, de tal manera, que sirven para enunciar la gloria del hombre primordial. Por eso, es muy adecuado distinguir entre la interpretación del salmo en el texto que poseemos y el método de análisis y los resultados que pueden deducirse de la historia de las tradiciones.

8-9 En los v. 8-9 «el salmista examina con exaltación el ámbito en que el hombre ejerce su dominio, como podría hacerlo el cantor de palacio» (Gunkel). צנה designa el rebaño de ganado menor, אלפים designa originalmente el ganado bovino útil al hombre, y aquí se refiere seguramente al ganado mayor (G. Dalman, *AuS* VI, 172). כלם es una generalización que abarca a los dos grupos de animales domésticos, antes citados. Pero no sólo en el ámbito de la casa y de la granja están subordinados al hombre los animales. Sino que lo están también «los animales del campo». גם señala claramente más allá del grupo mencionado en la primera mitad del verso y se refiere con probabilidad a todos los animales que no quedan incluidos en el corral ni en los lugares de pastoreo (con excepción de las aves y de los peces, de

los que se habla en el v. 9). En lugar de בהמה, después de גם se esperaría propiamente חית השדה (Gén 1,24; 2,20; 3,14 y *passim*); sin embargo, en cuanto a בהמות השדה en un plural amplio, cf. Jl 1,20; 2,22. Y cada vez se va ampliando más el ámbito del dominio humano: de él forman parte también las aves y los peces. La expresión עבר ארחות מים hace referencia seguramente a los grandes animales que viven en las aguas, y que en el mundo antiguo estaban envueltos en un nimbo que los señalaba como seres invencibles.

Por lo que respecta al v. 10, la única cuestión que se plantea 10
ahora es por qué no se cita completo el v. 2. En otros lugares se repiten en su totalidad estribillos que constan de más de un verso (cf. Sal 24,7-10; 46,4.8.12; 67,4.6; 80,4.8.(15).20; 99,5.9). E. Baumann tiene razón probablemente al señalar que la repetición en forma abreviada está exigida por el movimiento de las ideas del salmo: «Los pensamientos del salmista en los v. 3-9 se refieren únicamente a la tierra» (cf. frente a esta afirmación, por ejemplo, el Sal 148: E. Baumann, *Struktur-Untersuchungen im Psalter I*: ZAW 61 [1945/1948] 116-125).

Finalidad

El Sal 8 canta la gloria del Creador y la dignidad del hombre. El himno celebra en primer lugar la presentación con que el nombre de Dios se hace patente a sí mismo en todo el mundo. Y hace resaltar luego, con asombrada contemplación, el misterio y la maravilla de la existencia humana. Se observa en general que todo el cántico de alabanza está caracterizado por la maravillada conciencia de estas realidades (cf. מה en los v. 2 y 5). En la adoración se revelan ideas que determinan la vida. El mundo y el hombre están penetrados por el poder resplandeciente de la creación y ordenación divina. Pero el conocimiento de esta penetración se despierta por el acontecimiento de la revelación de la salvación, en la que Yahvé se encuentra con Israel como אדנינו en una presentación que Dios hace de sí mismo manifestando su nombre, y en la que el Señor se vuelve al mismo tiempo a cada individuo (זכר y פקד).

Pues bien, ¿cómo deben entenderse esas grandiosas expresiones de la dignidad del hombre que se formulan en los v. 6-9? He ahí la cuestión principal en la interpretación de nuestro himno. Franz Delitzsch preguntó con mucha insistencia en su comentario si las afirmaciones que se hacen en los v. 6-9 son realmente váli-

das; si no habrá habido, seriamente, alguna ruptura (Gén 3) por la que haya quedado pervertida la dignidad del hombre. Es curioso: la culpa del hombre no aparece en el horizonte del Sal 8, como tampoco aparece en el relato de la creación del capítulo 1 del Génesis. Y sería completamente desacertado hablar, según el lenguaje de la teología dogmática tradicional, de un «estado original» del hombre, que se reflejara en el salmo y en el relato de la creación de Gén 1. No, sino que todo lo que se enuncia en Gén 1 y en el Sal 8 acerca de la dignidad del hombre es una referencia a la ordenación divina: una ordenación absolutamente válida e irrevocable (a propósito de la continuada eficacia de la figura de אלהים, cf. Gén 5,3; 9,6b). Allá donde Yahvé sale con su שֵׁם del ocultamiento, allá donde él es ensalzado como אדנינו, y allá finalmente donde él «se acuerda» del hombre y «se cuida» de él: allí se reconoce con asombro y admiración el milagro de la existencia humana, el milagro que no se transparentaba en la esfera de la culpa, pero que ahora resalta de manera totalmente determinante. El hombre pertenece al mundo de Dios. Dios le ha bendecido con increíbles derechos para ejercer dominio, y le ha coronado de gloria y majestad. En la Carta a los hebreos (2,5), estos acontecimientos se aplican al mundo futuro (τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν), y a Jesucristo se le llama el Hijo del hombre (υἱὸς ἀνθρώπου, Heb 2,6), el cual durante algún tiempo fue puesto por debajo de los ángeles, pero que luego fue coronado de gloria y honor e instituido soberano del universo. De esta manera, el nuevo testamento concentra todo el misterio de la existencia humana que resalta en el Sal 8, sobre el Hijo del hombre que viene del cielo (Dan 7), sobre Jesucristo, y sobre el eón futuro que comenzó con la humillación y exaltación de Jesús. En este kerygma de cumplimiento se manifiesta el sentido «escatológico» oculto del himno del antiguo testamento. La Carta a los hebreos (2,6-9) proclama que el Sal 8 trata básicamente del mundo nuevo, en el que no habrá ya espacio para perturbaciones hostiles a Dios o ajenas a él (cf. Sal 8,3); este salmo habla del nuevo Adán, Jesucristo, que se humilló hasta la condición frágil de אנוֹשׁ, y a quien le corresponde únicamente, como rey exaltado, el señorío sobre todo el universo (cf. también Ef 1,22 y 1 Re 15,27). Sin embargo, en el Sal 8 no se descubre ni siquiera un vestigio de ese mensaje mesiánico-escatológico del nuevo testamento. Para el cantor del salmo que entona las alabanzas de Dios, ese «mundo nuevo» está presente, sin reflexión alguna y sin tener que mirar hacia el futuro; no es del más allá ni del porvenir; sino que puede contemplarlo ya, plenamente en este

mundo, la fe postrada en adoración. Aquí es donde gravita todo el peso de la proclamación del antiguo testamento, la cual —desde luego— no llega a la asombrosa y sobrecogedora realidad sino cuando se la contempla desde la revelación mesiánico-escatológica, exactamente igual que el misterio de la creación y del hombre no se reveló a Israel sino mediante la condescendencia de Yahvé que elige a ese pueblo. (Para la perspectiva bíblico-teológica, cf. B. S. Childs, 20-31).

La posición del hombre con respecto a los dioses fue valorada de muy diversas maneras en el mundo antiguo. Sistemas mitológicos y enfáticos enjuiciamientos de sí mismo determinan el panorama de los enunciados. Hay dos características fundamentales que se observan en la antropología del cercano oriente antiguo: 1. El rey es el único que es hombre en el pleno sentido de la palabra. En la antigua Sumer se le llama *lugal* = «gran hombre». El rey está en relación muy estrecha con los dioses. Es engendrado por los poderes celestiales; es amamantado y criado por diosas. El rey divino lleva el halo del mundo celestial. Puede denominársele «imagen de los dioses» (B. Meissner, *Babylonien und Assyrien* I [1920] 46ss; F. M. Th. De Liagre Böhl, *Das menschenbild in babylonischer Schau,* Supplements to *Numen* 2 [1955] 28-48). Los dioses formaban al rey de Egipto «conforme a la belleza de ellos» (Hierat. Pap. Berlín 3048, col. IV lín. 3 a col. VII lín. 1; cf. *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, 10, 11ss). Por eso, el rey divino es el hombre perfecto. Es «la imagen de dios viviente en la tierra» (A. Erman, *Die Religion der Aegypter, ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden* [1934] 52). G. Widengren, *Religion och Bibel* (1943) 59, nota 1 y A. Bentzen, *Messias - Moses redivivus - Menschensohn*, 12, 32, han tratado también de introducir en la interpretación del Sal 8 las observaciones recogidas esquemáticamente en la tesis de fenomenología de la religión acerca de la «ideología sagrada del rey». Para la crítica de esta interpretación, cf. *supra*. 2. El hombre como individuo queda completamente relegado con respecto al rey. También en los mitos sobre el origen del mundo, domina la figura del rey primordial y del hombre primordial. Tan sólo en sentido muy relativo se menciona una conexión física directa con el mundo de los dioses, en el que todo hombre participa. Sangre de dioses circula —por mediación del hombre arquetípico real— en el interior de todos los mortales (Th. C. Vriezen, *TheolAT*, 119; B. Meissner, *Babylonien und Assyrien* II [1925] 106). Como «dote celestial» opera en el hombre un «alma divina» (Meissner II, 135). Todas las afirmaciones están integradas en teogonías y cosmogonías que fundamentalmente se hallan en el mismo nivel. La afirmación de que el hombre es, por su esencia, de linaje divino y de origen divino se escucha en los mitos como sordo presentimiento y se representa de manera plástica. Sin embargo, estas manifestaciones se hallan en vivo contraste con los juicios que el hombre formula acerca de sí mismo, tal como aparecen en los himnos de culto.

A propósito del Sal 8 se citan sin cesar aquellas palabras procedentes del ámbito cultural del mundo griego, tal como se leen en la «Antígona» de Sófocles: «Muchas cosas majestuosas viven. Pero nada es más majestuoso que el hombre». Pero leemos en Heráclito, por ejemplo, a impulsos de un rechazo apasionado de todos los antropomorfismos que pudieran afectar a la imagen de Dios: «Comparado con Dios, el hombre más bello es un simio» (W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker* [1953] 145 [ed. cast.: *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid 1977]).

Son unos cuantos ejemplos tomados del campo inmenso de la antigua antropología, tan diferenciada en sus detalles, que hemos ofrecido para indicar el horizonte de la interpretación mítica y el marcado enjuiciamiento de sí mismo, de los que se distancia el testimonio del antiguo testamento (cf. W. Zimmerli, *Das Menschenbild des ATs.*, Theol. Ex. heute N.F. 14 [1949]; W. Eichrodt, *Das Menschenverständnis des ATs,* ATANT 4). Mencionaremos aquí, finalmente, dos aspectos de la antropología del antiguo testamento:

1. El hombre está destinado a alabar a Dios. Esto se ve claramente, teniendo en cuenta el hombre arquetípico del Sal 8. «En el Sal 8, el hombre que descubre su superioridad sobre el mundo, es incapaz de expresar este hecho alabándose a sí mismo; sólo encuentra palabras de alabanza dirigida a Dios» (H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento*, 297).

2. El hombre está destinado a ser señor. Aquí, Sal 8 «conduce al conocimiento supremo, decisivo, abarcante, poniendo de relieve que la coronación del hombre para que sea el administrador del mundo (y habida cuenta de la pequeñez del hombre en el universo y de su carácter desvalido que tanta solicitud necesita) dista mucho de ser obvia y no está fundamentada, ni mucho menos, en el hombre mismo» (H. W. Wolff, 297).

YAHVE COMO EL SALVADOR DE LOS POBRES Y LOS OPRIMIDOS

Bibliografía: K. Marti, *Zu Psalm 9,14*: ZAW 36 (1916) 245-246; J. Leveen, *A Note on Psalm 10:17-18*: JBL 67 (1948) 249; H. Junker, *Unité, composition et genre littéraire des psaumes IX et X:* RB 60 (1953) 161-169; R. Martin-Achard, *Yahwé et les 'anāwīm*: ThZ 21 (1965) 349-357; G. Schuttermayr, *Studien zum Text der Ps 9-10 und 18* (tesis München 1966); J. Becker, *Israel deutet seine Psalmen*: SBS 18 (1966) 61ss; W. Beyerlin, *Die* tôdā *der Heilsvergegenwärtigung*: ZAW 79 (1967) 211s; W. G. Simpson, *Some Egyptian Light on a Translation Problem in Ps 10*: VT 19 (1969) 128-131; P. R. Berger, *Zu den Strophen des 10. Psalms*, Ugarit-Forschungen 2 (1970) 7-18; A. Fitzgerald, *Song of a Happy Men. A Commentary on Psalm 9* (1981).

9,1 Para el director del coro. Según *'alūmot*. Salmo de David.
2 'Te'[a] doy gracias, Yahvé, de todo corazón,
contaré todas tus maravillas.
3 Me regocijaré y gritaré de alegría por ti,
cantaré a tu nombre, oh Altísimo.
4 Porque mis enemigos se volvieron,
tropezaron y perecieron ante ti.
5 Tú has mantenido mi derecho y mi causa,
te has sentado en el trono, tú que eres juez justo.
6 Reprendiste a las naciones, aniquilaste[b] al malvado,
borraste su nombre para siempre jamás.
7 El enemigo se ha ido[c], deshecho[d] para siempre.
Has despoblado[e] ciudades, su gloria está acabada.
'Apasionado'[f] 8 'Yahvé'[g] 'se ha sentado'[h] para siempre,
ha erigido su trono para juicio.
9 Juzga la tierra con justicia,
pronuncia juicio sobre las naciones con equidad.
10 Entonces Yahvé se convirtió[i] en fortaleza para el oprimido,
en fortaleza en tiempos 'de angustia'[j].
11 Y 'confiaron'[k] en ti los que conocen tu nombre,
porque tú, oh Yahvé, no abandonarás a los que te buscan.

12 ¡Cantad a Yahvé, que tiene su trono en Sión,
proclamad sus proezas entre las naciones!
13 Pues él es vengador de sangre y se acuerda de ellos;
no olvida el clamor de los pobres.
14 Yahvé ‘fue clemente’[l] conmigo, ‘vio’[m] mi desgracia
él, ‘que me levantó’[n], me alzó de las puertas de la muerte,
15 para que yo cuente toda su gloria,
en las puertas de la hija de Sión me regocije por su ayuda.
16 Hundidas están las naciones en la fosa que ellas mismas abrieron;
en la red que tendieron quedó atrapado su pie.
17 Yahvé se dio a conocer, ejecutó juicio;
en la obra de sus manos ‘quedó atrapado’[o] el malvado.
Higgayôn. Sela.
18 ¡Vayan los malvados al abismo
todas las naciones que olvidan a Dios!
19 Porque el pobre no será olvidado para siempre,
ni la esperanza de los afligidos desaparecerá eternamente.
20 ¡Levántate, oh Yahvé, para que el hombre no triunfe,
para que las naciones sean juzgadas ante ti!
21 Infúndeles, oh Yahvé, ‘terror’[p],
para que las naciones reconozcan que no son sino hombres. Sela.

10,1 ¿Por qué, oh Yahvé, te mantienes alejado,
te escondes en tiempos de ‘tribulación’[a]?
2 Con ‘arrogancia’[b] los malvados persiguen a los pobres;
serán atrapados por las maquinaciones que urdieron[c].
3 Porque él exalta ‘la maldad’[d], ‘’[e] la codicia de su garganta,
elogia ‘la ganancia’[f], desprecia a Yahvé.
4 El malvado (piensa) con altivez:
«El no recrimina; no hay Dios».
‘Ante él’[g] (están) todos sus planes,
5 ‘son de duración’[h] siempre sus caminos.
Allá en lo alto están tus juicios, lejos de él;
resopla contra todos sus adversarios.
6 El dice en su corazón: No me tambalearé;
de generación en generación, inmune[i] al infortunio.
7 Su boca está llena de maldición, llena de engaño y opresión:
bajo su lengua, daño e iniquidad.
8 Se sienta al acecho en los cercados,
asesina en lo escondido al inocente.
Sus ojos espían ‘al débil’[j],

9 **acecha oculto cual león en la espesura[k].**
Acecha para apresar al pobre;
atrapa al insignificante, lo arrastra a su red.
10 **'Se agazapa y espera'[l], se encoge,**
y 'por sus planes'[m] caen los débiles[n].
11 **Dice en su corazón: «Dios se ha olvidado,**
ha ocultado su rostro, no lo verá jamás».
12 **¡Levántate, oh Yahvé ''[o], alza tu mano,**
no olvides a los insignificantes!
13 **¿Por qué el malvado desprecia a Dios,**
diciendo en su corazón: «Tú no recriminas»?
14 **Tú has visto ''[p] daño y aflicción;**
tú miras, lo tomas en tu mano.
A ti se acoge el débil[q], el huérfano;
tú eres el que ayuda.
15 **¡Rompe el brazo del malvado y del maligno;**
recrimina su maldad, para que él 'desaparezca'[r]!
16 **Yahvé es rey por siempre jamás;**
de su tierra se han marchado las naciones.
17 **Has escuchado, oh Yahvé, el deseo de los pobres;**
confortas su corazón, inclinas tu oído,
18 **para hacer justicia a huérfanos y oprimidos,**
de modo que no vuelva a practicar violencia ningún hombre de la tierra.

a Según el estilo de las lamentaciones y cánticos de acción de gracias del Salterio, יהוה es vocativo. Por tanto, hay que leer con el G (ἐξομολογήσομαί σοι) אודְךָ (Sal 86,12; 138,1). 9,2

b El G y san Jerónimo: אָבַד. Pero no hay razón convincente para corregir el TM. 6

c תמו se refiere al término colectivo האויב. 7

d חרבות לנצח se halla en coordinación con האויב תמו lo mismo que אבד זכרם lo está con el fragmento de verso וערים נתשת. El hecho de que חרבות pueda referirse a האויב se deduce de 2 Re 19,17; Is 37,18; 60,12 (en contra de lo que piensa Gunkel). Por lo demás, todos los intentos radicales por enmendar el v. 7 carecen de fundamento. La reconstrucción de una estrofa de ד en un acróstico (por ejemplo, דָּמוּ אויב לְחָרבות) debe considerarse únicamente como un intento. La estrofa de ד se suprimió probablemente.

e נתש significa arrancar o desarraigar plantas, pero luego —aplicado a las naciones y los países— se convirtió en el término técnico para designar la deportación y el desalojo forzoso de la población de un territorio (Jer 1,10; 12,14ss; 18,7 y *passim*).

8 **f** המה al final del v. 7 no es una intensificación del sufijo de זכרם sino (conforme al metro y a la estrofa en ה, que corresponde según el acróstico) la primera palabra del v. 8. Ahora bien, הֵמָּה al principio del v. 8 no tiene sentido, y es preferible darle la puntuación הֹמָה (= «apasionado», Prov 7,11), de conformidad con el G (μετ' ἤχοῦς). (Para la idea, cf. Sal 7,7).

g En conexión con המה, debemos leer יהוה en vez de ויהוה.

h La puntuación יָשַׁב es la adecuada para este pasaje.

10 **i** Por el contexto, debe preferirse la puntuación וִיהִי.

j Como composición de estado constructo juntamente con לעתות, es preferible leer בצרה en vez de הצרה.

11 **k** En el contexto: וַיִבטחו.

14 **l** Un imperativo perturbaría el movimiento de la idea. Por eso, debemos puntuar חֲנָנִי.

m Cf. la nota **l** y puntúese רָאָה.

n La lectura del TM = «de los que me aborrecen» es imposible. Debemos leer מִנְשׂאִי. K. Marti corrige: חנני יהוה ראה עניי שאני מרום משערי־מות («Sé clemente conmigo, oh Yahvé, mira mi desgracia, levántame de las puertas de la muerte»), ZAW 36 (1916) 245-246.

17 **o** Siguiendo el G, α', S, T y san Jerónimo, léase נוקש.

21 **p** Siguiendo α', ϑ', san Jerónimo, T y manuscritos del TM, léase מוֹרָא.

10,1 **a** Cf. *supra*, a propósito del Sal 9,10 la nota **j**.

2 **b** En el contexto del versículo, debemos preferir la puntuación בגאות.

c No es absolutamente necesaria la enmienda en יתפשו y חָשַׁב. Las formas en plural pueden referirse también a los colectivos רשע y עני.

3 **d** El TM: «porque el malvado exalta según (?) el placer de su alma, y el ansioso de ganancia bendice». El G lee en pasiva: ἐπαινεῖται y ἐνευλογεῖται (cf. también S y T). De todos modos, el texto de los v. 3-5 ha quedado alterado. Es difícil reconstruir la secuencia alfabética del acróstico. El G comienza en el v. 25 παρώξυνεν τὸν κύριον y permite de esta manera la reconstrucción de la estrofa de נ. Pero con esta trasposición, el v. 3 se abrevia excesivamente y el v. 4 se alarga inadmisiblemente. Probablemente, debemos seguir el TM. Pero entonces surgen dificultades. ¿Cómo hay que traducir על? ¿cómo deben entenderse sintácticamente las diversas partes del texto? La sugerencia de Ehrlich de que se lea רשַׁע y ובצַע es buena. En todo caso, habrá que suprimir על.

e Cf. la nota **d**.

f Cf. la nota **d**.

4 **g** El G completa: לפָנָיו.

5 **h** Sobre la traducción de יחילו, cf. Job 20,21.

6 **i** La reconstrucción de la estrofa en פ mediante la inclusión de אלה en el v. 6 apenas si aliviará las dificultades del texto de los v. 4-11,

que está muy corrompido. El resultado son las conjeturas que se han hecho a propósito del v. 6b. Gunkel: אֲשֻׁרַי לֹא־תַכְרִיעַ אָלָה («a mis pasos no los acomete ninguna maldición»). Seguramente, es preferible mantener el TM. אשר לא־ברע puede traducirse y entenderse con arreglo al G (ἄνευ κακοῦ).

8 j חלכה, en el antiguo testamento, aparece únicamente en el Sal 10,8.10 (חלכאים).14. G τὸν πένητα (de πένομαι: «ser pobre, ser necesitado», «carecer»). G a propósito del v. 14 (9,35): ὁ πτωχός.

9 k El TM dice: «en su espesura». San Jerónimo: בְּסֻכָּה = «en la espesura».

10 l ודכה (de דכה?; quizás יִדְכֶּא = «quebrantará») es difícil de entender, teniendo en cuenta ישח (cf. Job 38,40). Si se parte del hecho de que tiene que haber una estrofa en צ, según la estructura del acróstico, entonces sería posible la conjetura propuesta por Duhm: צָפָה יַחְכֶּה. De otra manera piensa Gunkel: צדיק ידכא ישח = «el justo queda quebrantado, cae».

m Es difícil entender el TM: «y por sus hombres fuertes el pobre cae (los pobres caen)». Duhm sugiere: בְּצַמִּימָיו = «por medio de sus lazos». Es mejor la sugerencia de Gunkel: בְּמוֹעֲצֹתָיו = «por medio de sus planes».

n Cf. el v. 8 nota j. ¿Se formó la palabra a base de חל כָּאִים? Probablemente, habrá que leer חלכים.

12 o En la duplicación nada usual יהוה אל, habrá que suprimir אל (probablemente אל se introdujo en el texto por lo que se dice en el v. 11).

14 p La estrofa en ר es interrumpida por un כי אתה perturbador, que probablemente precedió alguna vez a ראיתה. Hay que preguntarse, además, si el v. 14 no se vio alterado materialmente en su orden original. לתת בידך no puede traducirse sino con fuertes reservas: «... tomarlo en tu mano». Mediante la trasposición de algunas partes del verso y por complementaciones de menor importancia, Gunkel llega a traducir así el texto: «Tú, desde luego, contemplas la aflicción y la desgracia, pues tú miras al débil 'y' al abandonado; en ti confía él ponerlo en tus manos, porque tú, indudablemente, eres 'su' auxiliador».

q Cf. el v. 8, nota j.

15 r El texto S lee: תִּמָּצֵא = «para que ella (la maldad) no sea (ya) encontrada». Para otras enmiendas del texto del v. 15, cf. Gunkel y H. Schmidt.

Forma

Los Sal 9 y 10 deben considerarse como una unidad (así piensa también Becker, 61ss). Hablan en favor de esta idea (conocida

hace mucho tiempo), especialmente las siguientes observaciones: 1. Los Sal 9 y 10 están regidos enteramente por la secuencia alfabética de la estructura acróstica (sobre la forma del acróstico en general y sobre su aplicación a los Sal 9-10 en particular, cf. *infra*). 2. La versión de los Setenta combina los Sal 9 y 10 en un solo salmo, y por tanto se aparta, desde ese momento, de la numeración de los salmos en la biblia hebrea. 3. El Sal 9 termina con la nota סלה, que es una técnica litúrgica de separación (a propósito de סלה, cf. *supra*, Introducción § 4, n.º 13). Esta indicación se emplea en todos los demás casos en el interior de un salmo. 4. El Sal 10 no lleva en el texto masorético el título (redaccional) que cabe esperar en el grupo de los salmos de David. 5. La dicción y el estilo, que son comunes a los Sal 9 y 10, constituyen un argumento importante en favor de su unidad (cf. por ejemplo, לעתות בצרה en 9,10 y en 10,1).

Cánticos estructurados alfabéticamente, como los Sal 9 y 10, aparecen en el antiguo testamento en los Sal 25; 34; 37; 111; 112; 119; 135; Prov 31,10-31; Lam 1-4 (Neh 1,2-8). En estos cánticos, el orden alfabético determina la forma en su totalidad o en parte, mediante la primera letra de la primera palabra de cada verso o estrofa. No está demasiado claro hasta ahora cuál es el sentido de esta curiosa disposición de la forma de un poema. Entre otras cosas, se ha pensado en un significado mágico del alfabeto (Löhr). Pero actualmente los descubrimientos de Ras Shamra han arrojado luz sobre el problema. Ha quedado asentado claramente el hecho de que, en la antigua Ugarit, se utilizó ya desde muy pronto el alfabeto con fines de enseñanza; cf. W. F. Albright, *Alphabetic Origins and the Idrimi Statue*: BASOR 118 (1950) 11-20; Id., *The Origin of the Alphabet and the Ugaritic ABC again*: BASOR 119 (1950) 23-24; E. A. Speiser, *A Note on Alphabetic Origins*: BASOR 121 (1951) 17-20. Es obvio explicar el orden alfabético de un poema como técnica para facilitar su memorización (mnemotecnia). De todos modos, el alfabetismo impone una forma que ordena y esquematiza la correspondiente composición lírica (cf. H. J. Kraus, BK XX, 6s).

En el Sal 9-10 la reconstrucción del orden alfabético suscita algunas dificultades. Falta la estrofa en ד. La estrofa en מ comenzó quizás alguna vez con מרום en 10,5. Ahora bien, los v. 4-11 muestran un texto tan corrompido, que todo intento de restauración entre נ y ק resulta virtualmente imposible. Las enmiendas y conjeturas que se hacen en los comentarios, algunas de las cuales son muy radicales, no dejan de ser hipotéticas y, con frecuencia, muy atrevidas. En los v. 4-11 será preferible seguir el TM, en cuanto se pueda, para explorar luego —con toda reserva— las posibilidades de reconstrucción. En los v. 12-17 la se-

cuencia ק a ת está asegurada. A cada una de las «estrofas» que comienzan con la correspondiente letra del alefato, le pertenecen dos versos completos, con una métrica que fluctúa mucho en conjunto. Esto depende en parte de la corrupción del texto, pero tiene también su razón de ser en el cambio de género (*Gattung*) y en el contenido de los asertos. En el metro 4 + 4 se incluyen: 9,6.7.11.14-17.19.21; 10,2.3.7.15.17. En el metro 4 + 3: 9,2.8-10.12.13.20; 10,1.13.14 (dos versos).16.18. Hay que tener también en cuenta los metros de 3 + 4: 9,5; 10,5 (a partir de מרום). 6.8-11. Hay cadencias dobles de ritmo ternario en: 9,3.4.18; 10,4.5 (hasta עת).12.14.

Una mirada de conjunto a la estructura y al contenido nos permite descubrir las siguientes secciones y grupos temáticos: Sal 9,2-5 (el orante da gracias a Yahvé por la ayuda concedida); v. 6-9 (Yahvé como juez de las naciones); v. 10-11 (Yahvé es fortaleza para los oprimidos); v. 12-15 (proclamación agradecida de la ayuda experimentada); v. 16-17 (las naciones han caído por los juicios de Yahvé); v. 18-21 (petición de que Dios juzgue a las naciones impías); 10,1-11 (el malvado, arrogante y seguro de sí mismo, es una tentación para el salmista); v. 12-15 (súplica para que Yahvé asista en sus derechos al pobre); v. 16-18 (Yahvé como rey y juez de las naciones y salvador de los pobres).

Esta visión de conjunto nos permite descubrir en seguida que en el Sal 9-10 se tocan principalmente tres temas: 1. la salvación de los desvalidos y los pobres de manos de sus enemigos; 2. el juicio y señorío universal de Yahvé sobre las naciones; 3. el malvado, que se siente seguro de sí mismo, como tentación para la fe de los débiles. El cambio constante entre estos tres temas, sobre todo el notable retroceso en la marcha del cántico al comienzo del capítulo 10, hizo que los comentaristas llegaran una y otra vez a la conclusión de que los contenidos del texto son «artificiales» (Gunkel), de que la suma total del texto produce una impresión «disonante» (H. Schmidt), y de que resulta difícil explicar su «tono heterogéneo» (Kittel). El cambio constante de ideas e imágenes debe atribuirse casi siempre a los constreñimientos que impone la forma acróstica.

En consonancia con las observaciones acerca de la estructura y el contenido se halla el resultado obtenido al efectuar un análisis de crítica de la forma, cuando se estudia y contempla también la estructuración temática. En primer lugar hay que llamar la atención sobre los elementos formales de un cántico de alabanza que demuestra ser un cántico de acción de gracias del individuo (cf. *supra*, Introducción § 6, 1). Estos elementos de la forma se revelan especialmente en Sal 9,2-5.14.15, pero también en los

v. 6-13.16-17, mientras que los v. 18-21 deben designarse como cántico de oración (תפלה; cf. *supra*, Introducción § 6, 2). Los v. 18-21 tienen su continuación (determinada también por la forma) en Sal 10,1-11, y nuevamente en v. 12-18; pero los v. 16-18 suenan como cántico de alabanza. Ocurre a veces que, casi de manera abrupta, se interrumpen los tipos de formas y son reemplazados por nuevos elementos. Y, así, H. Gunkel critica, no sin razón, esta «vacilación entre los géneros» que parece ser característica del salmo y del salmista, cuando están ligados al alefato y tienen que trabajar según un esquema.

Parece dudoso que en el Sal 9-10 la *todá* deba entenderse y concebirse como una visualización de la salvación (así piensa W. Beyerlin, 221ss). Y esto, por dos razones: 1. los salmos enumerados por Beyerlin no son tan congruentes y análogos en su forma y en su contenido, que podamos hablar de un tipo determinado (el mencionado especialista enumera Sal 9-10; 26; 40; 71), y el mencionado especialista saca una conclusión demasiado precipitada al determinar que hay «actos diferentes en el mismo contexto litúrgico» (223); 2. Sal 9-10 es una construcción artificial, una formación relativamente tardía que consiste en una combinación de elementos de la que es difícil extraer una teoría general sobre la forma y el acto de culto.

Marco

En nuestro estudio sobre la situación del Sal 9-10, comenzamos por el cántico de acción de gracias (cántico de alabanza) de un individuo, es decir, comenzamos por aquellas expresiones que pertenecen al tema «salvado de las manos de mis enemigos», y entonces la situación en que se entonaba tal cántico de alabanza y acción de gracias se reconoce claramente en Sal 9,15. La persona que ha sido salvada de una gran aflicción, «cuenta» (9,15) los «actos gloriosos» de Dios y ensalza a Yahvé. El salmista se encuentra en el ámbito del templo y «da testimonio» de los actos de salvación realizados por Yahvé. Este testimonio y alabanza de Dios, llenos de agradecimiento, que son típicos de los cánticos de acción de gracias de los individuos que se hallan en el Salterio, han adquirido parcialmente —en el desarrollo de la historia de la tradición— la forma de una extensa instrucción que se da a los oyentes (cf. Sal 34,12). Y tal es ahora la oportunidad que da entrada a los más diversos mensajes, los cuales, rebasando la experiencia de la salvación personal, se presentan en otros géneros literarios. En el Sal 9-10 los temas «juicio y señorío universal

de Yahvé sobre las naciones» y «el malvado que se siente seguro de sí mismo, como tentación para los débiles» han entrado en el cántico de acción de gracias de un individuo. No es necesario, ni mucho menos, explicar este proceso diciendo que se trata de un «retoque de pintura sobre una experiencia personal, efectuado por la mano de un retocador», como hace H. Schmidt. El mencionado especialista piensa «que un cántico de acción de gracias, compuesto por alguien que había sido absuelto, cayó en manos de un autor secundario y fue revisado, refundido y ampliado extensamente». Pero se podría también pensar que un extenso «narrar» es un genuino modo de exposición, aunque tuviera que atribuirse —eso sí— a una época tardía (posterior al destierro). En tal caso, el salmista —tomando como punto de partida un cántico de acción de gracias— se sirve de las más variadas imágenes, concepciones y formulaciones tradicionales. Su presentación literaria, que tiende al género didáctico, recogería —entre otras cosas— algunos problemas que, desde el poema de Job y el Sal 73, habían adquirido actualidad en los tiempos posteriores al destierro (10,1-11). Pero habrá que contar también con elementos más antiguos. Es notable la afinidad con Lam 3 (cf. H.-J. Kraus, BK XX, 46ss). Desde luego, es imposible decidir si habrá que escoger una fecha en «una época muy tardía» (Gunkel), quizás incluso en tiempos del helenismo (Duhm, Bertholet, Schmidt). Hay que tener en cuenta que la forma del acróstico disfrutó de especial popularidad en el siglo VI a.C.

En su forma actual, el cántico de alabanza y acción de gracias, tal como lo tenemos en el Sal 9-10, es una estructura muy artística. El carácter de formulario que poseen los cánticos de alabanza y acción de gracias, ha sido introducido en un conjunto estructurado. Tanto la forma como la tendencia didáctica del conjunto apuntan a una posible adopción por la literatura sapiencial de elementos más antiguos.

Comentario

El título, debido a la técnica redaccional, comienza con למנצח 9,1
(cf. Introducción § 4, n.º 17). Sobre עלמות לבן, cf. Introducción § 4, n.º 24. El G leyó עלמות («lo que es secreto» o «vigor de la juventud»?). Sobre מזמור לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2.

En los v. 2-3 tenemos las formas características de expresión 2-3
que introducen el cántico de acción de gracias de un individuo. Son característicos los cinco verbos. El orante quiere dar gracias a Yahvé «de todo corazón» por las maravillas (נפלאות) que ha

experimentado. El cántico contiene, a un mismo tiempo, alabanza, confesión de fe y relato. Para el comienzo del cántico, cf. Sal 111,1 y 138,1. Toda la gloria es para Yahvé. שמך עליון («tu nombre, ¡oh altísimo!») esta denominación de Dios se remonta probablemente a los tiempos preisraelitas, cananeos antiguos (Sal 7,18; 47,3; 78,35 y *passim*; Gén 14,18). Se denomina עליון a la divinidad universal que posee el rango de «Dios altísimo», «Dios del cielo» y «Dios-rey» (cf. Introducción § 10, 1). En el antiguo testamento, este epíteto de Yahvé lleva siempre consigo las correspondientes concepciones de majestad que pertenecen al Juez del mundo y al Señor de todas las naciones. Y, por esto, en el Sal 9-10 no debemos declarar *a priori* que el tema «Yahvé como juez de las naciones» sea una proclamación escatológica tardía; lejos de eso, se trata de una concepción arcaica que está relacionada de manera muy íntima con el אל־עליון y el מלך (Sal 10,16) de Jerusalén. Estos elementos de tradición se derivan muy probablemente del culto en la Jerusalén predavídica (H. Schmid, *Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem*: ZAW 68 [1955] 168ss, y W. H. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel* [^{2}1966]).

4-5 Después del introito (v. 2-3) al cántico de acción de gracias, viene inmediatamente el tema principal en los v. 4-5. Se mencionan ahora las obras maravillosas de Dios, anunciadas ya en la palabra נפלאותיך. El cantor fue perseguido por enemigos, buscó refugio en el santuario, quiso que Yahvé le hiciera justicia y experimentó la intervención de Dios. Los enemigos tuvieron que retroceder (a propósito de שוב אחור, cf. Sal 44,11; 56,10). Tropezaron y perecieron, porque Yahvé se mostró como «juez justo». ישבת לכסא («te has sentado en el trono») es probablemente una antigua fórmula de teofanía, que se refiere a la aparición e intervención eficaz de Dios. La preposición לְ (en otros casos על) significa: «dirección hacia un objetivo» (BrSynt § 107a). El cántico de acción de gracias ensalza al Liberador divino que derrotó a los enemigos (cf. Introducción § 10, 4). No se nos dice nada sobre la forma en que intervino Yahvé (cf. comentario al Sal 7).

6-9 En los v. 6-9 se dilata de repente el horizonte. יהוה es עליון (v. 3). El ámbito de su poder se describe ahora con los términos גוים (v. 6), ערים (v. 7), תבל y לאמים (v. 9). Aparecen en primer plano concepciones políticas universales. El Dios de Israel, en quien busca refugio la persona perseguida por enemigos, es el rey y juez de las naciones. No podemos afirmar: «Al poeta le gusta universalizar un caso particular hasta convertirlo en un jui-

cio sobre las naciones» (F. Nötscher); sino que se trata de tradiciones cultuales fijas de Jerusalén, a las que recurre el cantor (cf. a propósito del Sal 7). Y, así, el salmista ahora, prescindiendo de la salvación experimentada personalmente por él, canta las נפלאות de אל־עליון, que tiene su trono en Sión. El poeta recapitula las glorias que en el culto de Jerusalén se cantan de Yahvé como «héroe en la batalla» (Sal 24,8) y rey poderoso y universal sobre la tierra (a propósito de תבל en el v. 9, cf. Sal 24,1). En los enunciados del himno se concentran rudimentos de concepciones mitológicas y de metáforas políticas y guerreras. Y, así, גער («reprender», v. 6) es expresión de la mitología[1]: Sal 68,31; 76,7; 80,17; 104,7; Is 17,13; 66,15. Es digno de tenerse en cuenta cómo los términos גוים y רשע tienen constantemente el mismo significado. Los גוים son la encarnación de un poder extranjero que vive al margen del pacto y del orden divino. A propósito de las afirmaciones que se hacen en el v. 7, no habrá que pensar en acontecimientos históricos concretos. En ellas se han condensado las glorificaciones cultuales de Yahvé, el «héroe en la batalla» (Sal 24,8). El centro de todas las glorificaciones es Yahvé, juez de las naciones, que tiene su trono en Sión (v. 8-9), que se manifiesta «en ira» (a propósito de המה, cf. Sal 7,7) y que ha erigido su trono para juzgar en todos los tiempos (לעולם). תבל es un concepto cosmológico que designa el «continente» (en acádico, *tābālu*) luminoso y que mantiene la vida (Sal 24,1). A propósito del tema «Yahvé como juez de las naciones», cf. Sal 7,9; 96,13; 98,9; 1 Sam 2,10; Hech 17,31.

El poder de Yahvé celebrado en los v. 6-9 es «fortaleza» 10
(משגב) y lugar de refugio. La enmienda propuesta a menudo לעתות הצרה sería innecesaria, si está en lo cierto la sospecha de W. F. Albright de que עתות tiene la significación de «presagios». Albright explica que עתות «o bien se identifica originariamente con *'anatu-ettu*, o bien es un término paralelo de la misma raíz» (sobre עתות se hace también referencia al Sal 31,16: W. F. Albright, *Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen* [1956] 217 nota 14).

בטח y דרש son verbos característicos para expresar el anhelo 11
confiado y la expectación de las personas que han buscado refugio en la protección de Yahvé. יודעי שמך designa a aquellas per-

1 «Putabam, audituros nos esse fragorem armorum et quadrupedantem aliquem tumultum equorum et equitum Et ecce sonum et increpationem verbi facit tanti negocii machinam. Increpat solum et facta sunt omnia. Quis non miretur? Hoc est, quod ex ore infantium et lactentium perficit virtutem Hoc est, quod spiritus veritatis arguit mundum de peccato, de iustitia et de iudicio· Solo verbo facit omnia» (Lutero, WA 5; 294, 22ss).

sonas que caminan en asociación confiada, en comunión íntima con la presencia de Yahvé garantizada en el שׁם.

12-15 La sección de los v. 12-15 comienza doxológicamente. Yahvé, que tiene su trono en Sión, debe ser alabado por todos. La experiencia personal de salvación (v. 4-5) y las experiencias de la comunidad en el culto (v. 6ss) confluyen en la adoración del יהוה ישׁב ציון, cuyas proezas deben conocerse en el mundo de las naciones y difundirse en él. Yahvé es דרשׁ דמים («vengador de sangre»). Como שׁופט צדק (v. 5), él venga los golpes sangrientos, las persecuciones y los actos de violencia. El escucha el clamor de los «pobres». El salmista ha experimentado por sí mismo una de esas pruebas de ayuda salvadora, y por eso —en los v. 14-15— vuelve a sus experiencias personales. La concesión de gracia tuvo lugar cuando el que padecía fue alzado «de las puertas de la muerte». שׁערי מות (cf. Sal 107, 18; Job 38,10; Is 38,15; Mt 16,18): esta imagen designa la «esfera de la muerte» y de la completa lejanía de Dios (Chr. Barth, *Die Erretung vom Tode* [1947] 78). En contraste con ello, las שׁערי בת־ציון (v. 15) representan el ámbito de la vida y de la cercanía de Dios. En el recinto del templo, el salmista agradecido canta y narra la ayuda que él ha experimentado. El ha sentido que Yahvé salva a los «pobres». Por lo que respecta a los términos con que se designan a sí mismos los «pobres» y los «desgraciados», bastará en este lugar explicar sólo lo siguiente: hasta los tiempos más remotos de la historia de Israel se remonta la certidumbre de que Yahvé se vuelve de manera especial y cuida con particular cariño a los «desfavorecidos», a los marginados en sus derechos, a los que salen perjudicados en la lucha por la existencia. Observemos que el concepto de «pobre» entrañaba un título especial para recibir la atención y la ayuda de Yahvé. De ahí nació la calificación con que el orante se designa a sí mismo ante Yahvé (cf. Sal 12,6; 14,6; 18,28; 35,19; 116,8; 140,13; 146,7; 149,4). Los «pobres» se entienden a sí mismos como los primeros que pueden reclamar que el Dios de Israel se vuelva a ellos para salvarlos. Al ser desvalidos y no poder ofrecer resistencia, no tienen otro recurso que buscar refugio y seguridad en Yahvé. La pobreza de estas personas consiste en que no pueden ayudarse a sí mismas, y alzan sus súplicas en medio de una total necesidad de salvación. Estos pobres llevan consigo la oscura sombra; son la anti-imagen. Están perseguidos por los enemigos y los violentos que pisotean el derecho a la vida y el derecho a recibir ayuda, prometidos por Yahvé a los pobres, y quieren destruir por completo a los desgraciados (Sal 10; 35,10; 37,14). A propósito de la denominación

y autodenominación de los «pobres», cf. Introducción § 10, 3. Sobre la expresión «enemigos», cf. Introducción § 10, 4.

La ayuda de Yahvé en la consecución de los propios derechos aparece en la vida del individuo y en el destino de los pueblos, y se manifiesta en forma de oculta «némesis inmanente». Las naciones se hunden en la fosa que ellas mismas han excavado; quedan atrapadas en los lazos que ellas han tendido para otros. Las «fosas» y las «redes» son las trampas que el cazador pone para capturar piezas de caza mayor (G. Dalman, *AuS* VI, 334s, 338). Con respecto a la «némesis inmanente» y a los problemas teológicos relacionados con esta antigua concepción, cf. el comentario a Sal 7,14-17. Los v. 16-17 hablan de esta intervención de Dios y lo hacen en la forma hímnica característica que describe un acontecimiento (escatológico) definitivo. Gunkel explica con razón los v. 16-17 como elementos del «himno escatológico». Pero será necesaria una extensa investigación para mostrar si es apropiado o no el empleo, aquí, del término «escatológico». 16-17

Al final del v. 17, los términos técnicos del culto *higgayôn* (cf. Introducción § 4, n.° 12) y *sela* (cf. Introducción § 4, n.° 13) señalan que ha terminado una sección temática.

En los v. 18-21 convergen dos elementos: la súplica de la aniquilación definitiva de los enemigos (las naciones) y la declaración de confianza formulada por el pobre. Se hallan en un mismo plano (como en los v. 6s) los רשעים y los גוים. Están caracterizados como los שכחי אלהים («los que se olvidan de Dios», cf. Sal 50,22). A estos poderes hostiles que se apartan de Dios, el salmista les desea que «retornen» al Sheol, a la esfera de la lejanía de Dios, más alla de la esfera en que Yahvé es Señor (Sal 10,16). שוב tiene aquí el significado de «marchar», «volver a». Sobre el v. 18, cf. Sal 31,18; 55,16.24; 63,10. Por el contrario, el «pobre», aun en el más extremo abandono, puede estar seguro de que Dios se vuelve a él para salvarle. La sección de los v. 18-21 termina con un clamor de apelación (cf. el comentario sobre Sal 7,7). En un concepto tipificador se designa como אנוש a todos los enemigos de Dios, término en el que se escucha la fragilidad e impotencia del ser del hombre (Sal 8,5; 90,3; 103,15). Bajo la demostración del poder divino para juzgar, las naciones tienen que reconocer que no son nada. 18-21

La estrofa en ל del acróstico proporcionó al compositor del Sal 9-10 la ocasión para formular una pregunta y una lamentación introducidas por למה («¿por qué?»). En la «forma literaria» (Gunkel) de una lamentación individual, los v. 1-11 (en un texto 10,1s

parcialmente muy corrompido) hablan de la arrogancia y seguridad que siente el רשע. Mientras el «pobre» experimenta, bajo los horrores de la persecución (v. 2), el ocultamiento de Dios (v. 1). A propósito del v. 1, cf. Sal 22,2; a propósito de לעתות בצרה, cf. Sal 9,10.

1-11 Los enemigos del individuo aparecen como malvados arrogantes, que maquinan peligrosos planes para la aniquilación del עני. Esa gente malvada alaba las malas acciones, la codicia sin límites y la ganancia (injusta) (v. 3); el רשע desprecia a Yahvé. Sus sentimientos se expresan en aquellas palabras: בל־ידרש אין אלהים («él no recrimina; no hay Dios»). Esto no expresa un ateísmo teórico, sino la seguridad de que Yahvé no va a intervenir (Sal 14,1; Jer 5,12; Sof 1,12; Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen* [⁶1977] 37). דרש significa, como en 9,13 y 10,13, «recriminar» («vengar»). La manera de pensar y la actitud del רשע es tema de angustiosa tentación para el עני. Pues el impío lleva adelante todos sus planes y todo lo que se propone (v. 4); el juicio de Dios está «lejos de él», y él puede afirmar, seguro de sí mismo: בל־אמוט («No me tambalearé»). Es singular la expresión יפיח בהם (v. 5). ¿Se trata aquí de un «efecto mágico por soplo» (Mowinckel, Gunkel)? ¿o habrá que traducir sencillamente: «resopla contra ellos»? Quizás, teniendo en cuenta אלה del v. 7, debamos pensar en una eficaz palabra de maldición, que los רשעים, sin escrúpulo alguno, lanzan contra el עני, a fin de lograr su perdición. En el v. 7 se habla con encarecimiento de las peligrosas palabras del malvado. Su boca es un arsenal lleno de armas mortíferas (Rom 3,14). Los v. 8-9 describen las asechanzas del רשע. Como el león en la espesura, así espía el enemigo a su débil víctima (cf. Sal 17,12; 37,32; 56,7; 59,4). Al perseguido se le llama נקי, עני, חלכה. El ataque traicionero se describe muy intuitivamente en el v. 10, principalmente. Y en el v. 11, la lamentación por el malvado arrogante y seguro de sí mismo concluye con una nueva referencia a las desafiantes palabras de los רשעים: «Dios se ha olvidado, ha ocultado su rostro, no lo verá jamás» (cf. 10,4). En la oración del afligido, que pregunta y se lamenta, estos sentimientos provocadores de los enemigos deben mover a Yahvé a intervenir. Hay que aliviar la situación angustiosa revelada en 10,1. Y, así, el v. 12 comienza inmediatamente con el clamor que apela a Yahvé y que quiere despertarle. Pero será importante mirar retrospectivamente a los v. 1-11, a fin de observar algunas conexiones en materia de teología bíblica. El Sal 9-10, ampliado en sentido didáctico, se ocupa evidentemente de la situación de un orante que busca refugio en

Yahvé y que no ha recibido señal de que Dios viene a salvarle El enemigo triunfa, sus planes y asechanzas tienen éxito, Yahvé calla El ha abandonado al עני y se ha ocultado (10,1) Ante esta situación angustiosa se suscita una lamentacion y una pregunta muy encarecidas Y al mismo tiempo se plantea el problema estudiado en el Sal 73 y en el libro de Job ¿por qué aquel que desprecia a Yahvé, triunfa en todo lo que emprende, mientras que el desvalido עני (a pesar de sus privilegios de poder invocar a Dios) busca en vano una señal de la intervención de Yahvé? Con esta ocasion de la salvación de Dios que se demora, surge —desde el punto de vista de la historia de la tradición— la «poesía de problema» que vemos en el libro de Job y en el Sal 73

Por los conocimientos que el salmista ha expresado en los 12-15
v 1-11, se eleva con especial apasionamiento la apelación al justo juicio de Dios (cf el Sal 7,7 a propósito de los clamores de apelación introducidos por קומה) para que Yahve intervenga como justo juez El que Dios alce su mano puede interpretarse como un gesto de juramento, pero probablemente no es más que la señal de que Dios va a intervenir En Egipto, alzar la mano es el gesto simbólico que realiza el dios de la guerra y el rey-dios (H Jacobsohn, *Die dogmatische Stellung des Konigs in der Theologie der alten Aegypter*, Aegypt Stud 8 [1955]) Se hace saber expresamente a Yahvé el sufrimiento de los «pobres» y la obstinación retadora de los malvados Con palabras apasionadas pide el orante a Dios que demuestre su poder para juzgar ese poder que hara que caigan por tierra todas las falsas esperanzas de los רשעים (v 15) La conducta del עני, que sin reservas ha confiado su suerte a Yahvé, se describe con las significativas palabras עליך יעזב חלכה («a ti se acoge el débil») (v 14) El desvalido confía en que Yahvé es עוזר («el que ayuda») Pero la ayuda de Yahvé debe manifestarse en una intervención real y visible Aquí, el antiguo testamento piensa siempre masivamente con categorías de esta vida Y precisamente este hallarse a la espera de una señal de la intervención eficaz de Dios es lo que hace que la tentación tenga un peso casi intolerable entre los que aguardan y aguardan

El final (v 16-18) ensalza con una composición en forma de 16-18
himno el poder regio de Yahvé, y manifiesta una radiante seguridad de que la oración va a ser oída A propósito de יהוה מלך, cf Introducción § 10, 1 Los epítetos de Dios עליון, שופט, מלך en el Sal 9-10, se sitúan en el mismo plano Proclaman la majestad del Dios que tiene su trono en Sion Yahvé vence a todos los enemigos, con esta seguridad, expresada en forma de himno,

termina el salmo. En el ámbito del señorío divino, los גוים, hostiles a Dios, no pueden mantenerse en pie. Como en todo el Sal 9-10, en este fragmento final confluyen también los dos temas: «Yahvé como juez de las naciones» y «Yahvé como auxiliador del individuo en la obtención de sus derechos». «El 'pobre' tiene la certeza de que le escucha Yahvé, el Dios-rey que tiene señorío sobre todas las naciones. Yahvé ha confirmado que él es Dios de los pobres y de los huérfanos. Los desvalidos gozan del privilegio de la salvación divina. Y de nuevo, como en 9,16-17, el v. 18 suena a lo definitivo, a lo escatológico. El אנוש —desde 9,20 un término general para designar la fragilidad del hombre— no practicará ya la violencia (עוד), porque Yahvé es rey (cf. Sal 29,10; 145,13; 146,10).

Finalidad

El comentario habrá demostrado que las valoraciones de los comentaristas del Sal 9-10, que a veces son muy poco positivas, no están justificadas. Si, desde un principio, partimos del hecho de que este salmo es una «ampliación didáctica» de un cántico individual de acción de gracias, entonces las ideas y secciones temáticas, que a veces difieren mucho unas de otras, no son presa de una crítica desmenuzadora, sino que llega a conocerse que todo el conjunto constituye finalmente una unidad. La disgregación analítica de las formas y de las concepciones pierde de vista en la mayoría de los casos el centro de la multiplicidad de enunciados diversos. El centro del Sal 9-10 es cantar a Yahvé como עליון (9,3), שופט (9,5.9.17.20; 10,5.18) y מלך (10,16). Yahvé es el juez de las naciones. Esta afirmación doxológica de excelsa majestad acerca del ישב ציון («que tiene su trono en Sión», 9,12) es un elemento cultual de las celebraciones litúrgicas en Jerusalén; un elemento que recorre todo el Sal 9-10 como hilo conductor del mismo. Yahvé, que condescendió a morar en Sión, es el אל־עליון, el supremo Dios y juez del universo (cf. Hech 17,31). Y en presencia de este Juez del universo comparece el עני, el desvalido y perseguido. El Sal 9-10 nos hace saber, por un lado, qué prodigios (9,2) de salvación y rescate se han concedido a los «que conocen tu nombre» (יודעי שמך, 9,11). Y, por otro lado, pone también de manifiesto la tentación que se siente cuando tardan en llegar los signos de la ayuda de Dios (10,1-11). Así que la «ampliación didáctica» del cántico individual de acción de gracias está caracterizada, en un aspecto, por lamentaciones y

súplicas ardientes, y, en otro aspecto, por la confianza en Dios y los sentimientos de triunfo. Estos dos aspectos tienen mucho relieve en el mismo salmo, y aparecen —ambos— en cercanía inmediata y sin transición. El clamor de júbilo y la lamentación impregnan todo el salmo. Chocan duramente entre sí dos experiencias, adquiridas por la persuasión íntima de que Dios, rey del universo, tiene su trono en Sión: la experiencia de la salvación maravillosa y la de la dilación incomprensible. Pero es importante escuchar exactamente la voz de la tentación. Bajo el peso abrumador de la salvación que se demora, no estalla la desesperación. Un clamor apasionado y, al mismo tiempo, una profunda confianza se escuchan en las manifestaciones de 10,12-15. En las palabras finales (10,16-18), pronunciadas en forma de himno, la tentación del que espera es integrada en el himno escatológico. La tentación no queda acallada en el lirismo del himo, sino que es asumida en un definitivo esclarecimiento de todos los enigmas, esclarecimiento que se halla en el hecho de que Yahvé es מלך. La tradición cultual de que Yahvé es juez y rey de las naciones significa, pues, para el creyente una apoyatura suprema, algo que ningún poder será capaz de destruir. Tengamos muy en cuenta esta «solución» del «problema de Job» que se anuncia ya en el Sal 10. Esto prueba que, ya en el antiguo testamento, hay relaciones entre la vida del individuo y los factores escatológicos definitivos que determinan y sustentan la fe.

Salmo 11

YAHVE ES MI REFUGIO

Bibliografía: I. Sonne, *Psalm Eleven*: JBL 68 (1949) 241-245; J. Morgenstern, *Psalm 11*: JBL 69 (1950) 221-231; W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, FRLANT 99 (1970) 101-105; M. Mannati, *Le Psaume XI. Un exemple typique des liens entre l'interprétation du genre littéraire et l'étude critique de stiques obscurs*: VT 29 (1979) 222-228; W. H. Bellinger, *The Interpretation of Psalm 11*: EVQ 56/2 (1984) 95-101.

1 Para el director del coro. De David.
En Yahvé me refugio. ¿Cómo me decís:
«¡'Huye cual ave a los montes'[a]!
2 Porque mira: los malvados tensan el arco,
han preparado ya su saeta sobre la cuerda,
para disparar en la oscuridad[b] a los de corazón sincero.
3 Si los fundamentos están destruidos,
¿qué puede hacer el justo?».
4 Yahvé mora en su santo templo.
Yahvé, en el cielo está su trono.
Sus ojos contemplan[c], sus párpados examinan a los hombres.
5 Yahvé examina al justo[d] y al malvado.
Su alma aborrece al que ama la violencia.
6 Hace llover sobre los malvados 'carbones'[e] encendidos y azufre.
Viento abrasador es la porción de su copa.
7 Pues Yahvé es justo y ama las acciones justas,
los rectos contemplan su rostro[f].

a El TM (*ketib*): «Huid a vuestras montañas, vosotros los pájaros». 1
El G α', S, T, san Jerónimo, TM *(qeré)* y varios manuscritos leen נודי. Además, en G, α', S, T, y san Jerónimo tenemos la versión הַר כמו צפור «... a la montaña como un ave». De esta manera, la exhortación —difícil de entender— del TM encaja bien en el sentido del texto. Graetz, Budde, Gunkel, y Schmidt van aún más lejos y reconstruyen así lo que ellos

creen que es el «texto original»: נוּד מַהֵר כמו צפור («huye velozmente como un ave»). La adaptación del texto hebreo va así demasiado lejos. Tal vez pudiera haber en el TM (*ketib*) un viejo proverbio (Ewald, Wellhausen, Weiser). Pero difícilmente se podrá evitar una enmienda en el sentido en que la hacen G, α', S, T, san Jerónimo.

2 **b** En vez de במו אפל Gunkel sugiere la ingeniosa enmienda כמו עוף (confusión entre א y ע por un error de audición, y ל por ditografía). Pero con eso desaparece un importante matiz en la descripción de las maliciosas estratagemas de los perseguidores, tal como se lee en el TM.

4 **c** Añadir al verbo un complemento (G: εἰς τὸν πένητα ἀποβλέπουσιν o bien εἰς τὴν οἰκουμένην) aliviaría, sí, el texto hebreo; pero ese complemento hay que rechazarlo.

5 **d** Es indispensable efectuar una trasposición ורשע צדיק יבחן.

6 **e** El TM = «El hace llover como trampas fuego y azufre». Este texto apenas es posible. Habrá que leer probablemente פַּחֲם אש (quizás פַּחֲמֵי־אש, según Bickel).

7 **f** El TM = «Los rectos (en singular con sentido colectivo) contemplan su (= de ellos) rostro». Habrá que leer probablemente פָּנָיו.

Forma

En la forma del texto y en la métrica hay ligeras desigualdades en el Sal 11. El v. 2b debe entenderse como hemistiquio aislado. El metro de este hemistiquio es el de cadencia cuaternaria. Como metros de 4 + 3 deben leerse: v. 1 (con excepción del título). 2a.7. El metro 4 + 4 aparece en v. 5 y 6. Aparecen esporádicamente 3 + 3 en el v. 4; 3 + 2 en el v. 3, y 2 + 2 + 2 en la segunda parte del v. 4 (עיניו ... אדם).

Por el contrario, la estructura del salmo es sencilla y clara. Inmediatamente después del título, técnico-cultual, el salmista habla de su confianza en Yahvé, y rechaza el consejo de amigos bien intencionados, que se expone extensamente en los v. 1b-3. Luego, en los v. 4-7 se habla de Yahvé, que es el justo juez y que ayuda a los perseguidos a obtener sus derechos.

Habrá que contar el salmo entre los cánticos de oración (תפלה) (cf. Introducción § 6, 2). Son notables las expresiones de confianza, que dieron motivo anteriormente a que se clasificara el Sal 11 en el género de «cánticos de confianza». Tales expresiones de confianza dominan también en los Sal 16; 23 y 27. El cántico de oración, hablando estrictamente, no se halla presente más que en los v. 4ss y contiene fórmulas de confesión muy sig-

nificativas. ¡Se hace referencia a Yahvé en tercera persona! En este salmo, unas palabras dirigidas a un grupo de personas que, evidentemente, habían aconsejado al orante que huyese a la desierta serranía para encontrar en ella protección (v. 1b) van precedidas por la primera manifestación de confianza y fe en el v. 1b. De esta singularísima estructura del salmo podemos deducir que la clasificación de «cántico de oración» no tiene sino carácter muy general, amplio y provisional. Esta primera clasificación debe aclararse y concretarse tratando de averiguar la situación en que se encuentra el salmista.

Marco

La situación del Sal 11 aparece claramente en los v. 1 y 4. El orante buscó refugio en el recinto del templo, huyendo de las asechanzas de sus enemigos. En el santuario, el orante se encuentra obviamente con personas que le recomiendan que siga otro camino: no el camino de buscar refugio en Yahvé, sino el de la huida a las montañas. No cabe duda de que el salmo debe relacionarse con la institución cultual del juicio de Dios, de la autoridad de Dios para dictar sentencia en un juicio (cf. Sal 3; 4; 5; 7; 17 y *passim*; cf. a este propósito, W. Beyerlin, 103). El verbo חסה, en el v. 1, es característico de esta manera de buscar protección en el asilo del templo (L. Delekat, *Asylie und Schutzorakel* [1967]; E. Gerstenberger, THAT I, 621s). Pero el hablante, en el salmo, no recurre a la protección del templo como tal, sino únicamente a la protección de Yahvé; junto a él se siente protegido. No podemos saber con detalle por qué fases del procedimiento jurídico ha pasado ya el que busca protección (W. Beyerlin, 103). Lo único que parece claro es que todavía no se ha recibido el veredicto de Yahvé. En el justo juicio y actuación del Dios de Israel se deposita la fe y la confianza. Y el orante espera, lleno de confianza, que llegue la hora decisiva.

Será difícil hablar de un «ritual del rey», al considerar el Sal 11. A. Bentzen, *Messias – Moses redivivus – Menschensohn* (1948) 20, ha sostenido la opinión de que el salmo debe atribuirse a un rey en un acto dramático de culto. Acerca del significado de las concepciones y afirmaciones que sobrepasan la suerte de los orantes individuales, véase el comentario al Sal 3. Habrá que admitir que Sal 11 existía como formulario en el archivo del templo y que experimentó en él algunos cambios (¿espiritualizaciones?) determinados por la historia de la tradición. Para observar la espiritualización de los asertos, cf. W. Beyerlin, 102.

Según todo lo que acabamos de decir acerca de la forma del salmo, será muy difícil la datación del mismo. No cabe duda de que el formulario pertenece al ámbito del templo y está destinado al acto cultual del juicio dictado por Dios. Es posible que el salmo se compusiera antes del destierro. Pero, si se hace tal datación, no hay que recortar por ello la perspectiva de la historia de la tradición.

Comentario

1 A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. A propósito de לדוד, § 4, n.º 2.

El salmo comienza inmediatamente. El cantor ha buscado refugio en Yahvé. חסה, en el Salterio, es el término característico para designar el refugio que buscan en Yahvé los que se hallan perseguidos (Sal 7,2; 31,2; 64,11; 71,1). El camino que conduce al ámbito de la presencia de Dios en Sión —y esto es característico del Sal 11— se ha convertido en acto de confianza y fe. Ante el cantor se hallan otras personas que recomendaban al amenazado y perseguido una conducta muy distinta. Creían conveniente huir a las montañas. Con una pregunta irritada, introducida por un אֵיךְ, el salmista reprende a sus consejeros. No cabe duda de que su consejo era bien intencionado, porque muchas personas en Israel hallaron su seguridad entre los riscos inaccesibles de las serranías. Y, sobre todo, el cantor de nuestro salmo está agradecido a sus consejeros por haberle puesto al corriente de las peligrosas maquinaciones de sus enemigos.

2 En el v. 2 los consejeros bien intencionados dan razones que apoyan la sugerencia de que el perseguido emprenda la huida. El הנה llama la atención sobre el golpe mortal que planean los enemigos. Se describe a los perseguidores con imágenes tomadas de las acciones del cazador o del guerrero armado (cf. Sal 7,13ss; 10,8; 37,14; 64,3ss, y cf. *supra*, Introducción § 10, 4). «Se tensa el arco con ayuda del pie 'pisando' (דרךְ) la cuerda, 'prepara' (כונן) la 'flecha' (חץ) sobre la 'cuerda' (יתר) para 'disparar' (ירה)» (G. Dalman, *AuS* VI, 330). Pero todas estas peligrosas maquinaciones se realizan «en la oscuridad», como advierten los consejeros. Las actividades de los enemigos son siniestras y arteras. Podemos pensar quizás en calumnias o intrigas llevadas adelante con engaños. Ahora bien, la víctima de esas fatales maquinaciones sabe que él se cuenta entre los ישרי־לב, entre los de corazón puro, entre los inocentes (cf. el comentario sobre Sal 7,4ss).

También los consejeros dan testimonio de que la persona per- 3
seguida es צדיק (v. 3). Pero esos individuos, dispuestos a ayudar, consideran la situación del perseguido como desesperada. La frase כי השתות יהרסון, con el término שת («fundamento»?) que es difícil de explicar, tendremos que entenderla en el sentido de Sal 82,5 (F. Nötscher): cuando la ley y el orden se han venido abajo y reina el caos en forma de brutal violencia, ¿qué podrá hacer el «justo»? «El tiempo perfecto (*qatal*), cuando sigue a un tiempo imperfecto (*yiqtol*), afirma acontecimientos y situaciones futuras que pueden darse por seguras» (BrSynt § 41s). Por consiguiente, los consejeros creen que es completamente absurdo el que, después de esos ocultos planes de violencia que tienen los enemigos, haya todavía alguna posibilidad de salvación para el צדיק. Pero este consejo prudente y razonable es rechazado con indignación por el cantor del salmo, que ve claramente en él una tentación contra su fe, y por eso lo desenmascara como recurso de fe mezquina para ayudarse a sí mismo (v. 1). Lleno de confianza, el perseguido se refugia en Yahvé. «El que cree, no huye» (Is 28,16). Esta confianza es una confesión de fe en el poder de la protección divina y un rechazo de toda ayuda a sí mismo.

En el v. 4 se introducen elementos hímnicos en el cántico de 4
confianza. Con palabras de alabanza, el cantor proclama a Dios, en quien ha encontrado refugio. Dos afirmaciones se hallan abruptamente yuxtapuestas: «Yahvé mora en su santo templo» y «Yahvé, en el cielo está su trono». ¿Cómo deben entenderse estas dos imágenes? La tradición cultual básica del santuario de Sión (cf. Sal 132) nos dice que Yahvé ha elegido a Sión (2 Sam 6) y ha puesto su morada en el templo (1 Re 8). Sobre esta base deben entenderse algunas exclamaciones del culto como Hab 2,20 y numerosas afirmaciones de los salmos. Yahvé es el ישב ציון («que tiene su trono en Sión», Sal 9,12). Pero es, al mismo tiempo, el «Dios altísimo» (אל־עליון, cf. el comentario del Sal 7,18), el Juez del universo (cf. el comentario del Sal 7,7ss) y el Dios-rey (cf. *supra*, Introducción § 10, 1). El fenómeno que, en materia de historia de las religiones, se observa a menudo en el mundo siro-cananeo, a saber, que los «númina» locales son exaltados a la categoría de «deidades supremas» (deidades altísimas), es en el culto de Jerusalén una tradición doxológica, confesional y kerigmática decisiva, que en cuanto a sus formas conceptuales fue transmitida muy probablemente a través del culto predavídico. Y, así, en el testimonio de los salmos encontramos la afirmación de la condescendencia de Yahvé que tuvo a bien elegir a

Sion y morar allí, y la afirmación de majestad que habla de que Dios reina en el cielo y es Juez del universo, afirmaciones que se hallan a continuación inmediata la una de la otra y se hallan entreveradas íntimamente. El inocente perseguido, que en Sión ha confiado su causa a Yahvé, se siente seguro porque va a comparecer ante el Juez celestial (cf. comentario a Sal 7,7ss). El Juez celestial ve y penetra con su mirada hasta las ocultas e impenetrables maquinaciones contra el derecho del inocente, y esas caóticas profundidades por las que las lenguas bien intencionadas aconsejan al salmista la huida (v. 1; cf. Sal 33,13s; 102,20; 139,1ss)[1].

Sobre la yuxtaposición de las dos afirmaciones: «Yahvé mora en su santo templo» y «Yahvé, en el cielo está su trono», cf. M. Metzger, *Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes*: Ugarit-Forschungen 2 (1970) 139-158.

5-7 El cantor del cántico de confianza está seguro de que Yahvé, con su mirada examinadora y penetrante, ve a fondo al צדיק y al רשע. Sobre el צדיק y al רשע, cf. el Sal 1. Con interés apasionado, el נפש de Dios (es decir, su «yo» que se interesa vitalmente) «aborrece» a todo el que ama la violencia. El v. 5 es la confesión de fe de quien, al ser perseguido a pesar de su inocencia, deposita plenamente su destino en manos de Yahvé. En el v. 6 se pone de manifiesto cómo se imagina él la intervención de Yahvé para ayudarle en la obtención de sus derechos: «El hace llover sobre los malvados carbones encendidos y azufre». El prototipo de esta concepción de la intervención aniquiladora de Yahvé es, por un lado, el relato de la destrucción de Sodoma y Gomorra (Gén 19,24) y, por otro lado, la tradición teofánica tal como se expresa, por ejemplo, en el Sal 18,13ss. Habrá que tener en cuenta, sobre todo, el pasaje que hemos citado en último lugar. En la imagen tradicional de la aparición de Yahvé se mezclan rasgos volcánicos. Para decirlo con otras palabras: el cantor de nuestro salmo piensa en una epifanía en la cual los malvados son aniquilados «desde el cielo». El salmista, con su espera y su seguridad llenas de confianza (cf. Sal 140,11), entra en una esfera que trasciende con mucho la vida del individuo, una esfera que

1. «Nam si Deus in coelo regnat, et illic locatum est eius solium: sequitur, fieri non posse quin rebus humanis intentus sit, ut tandem iudicium suum exerceat. Nam Epicurus et similes, qui otiosum fingunt, potius sternunt illi cubile, quam tribunal erigant. Haec autem fidei gloria est, Deum mundi opificem minime negligere ordinem a se conditum. Quanquam autem ad tempus iudicia suspendat, in solo tamen eius intuitu acquiescere nos decet» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 11,4).

preferiríamos asociar con el rey y con sus guerras (A. Bentzen). El «viento abrasador» (רוח זלעפות) acompaña a la intervención destructora que llega del cielo. Tal es «la porción de la copa» que corresponde a los enemigos. Esta curiosa imagen de la מנת־כוסם («porción de su copa») se ha interpretado muy frecuentemente como alusión al padre de familia que distribuye y escancia bebidas. Pero en el trasfondo hay, con seguridad, eventos más profundos y de carácter sagrado y cultual. Está la «copa de salvación» (כוס־ישׁועות, Sal 116,13) que Yahvé hace rebosar: Sal 23,5. Pero existe también la «copa de la ira» (כוס־חמתו, Is 51,17.22; Lam 4,21.32.33 y *passim*). Esta alternativa (o una cosa u otra) nos hace pensar en una decisión divina, que quizás en algún tiempo llegaba en forma de ordalías (Núm 5,26ss). Pero aquí se trata de metáforas afianzadas en el uso, y con una conexión sacra en sus orígenes que ahora ha palidecido. El salmista establece un vivo contraste entre la reacción de Dios ante las malas acciones de los impíos (v. 6) y el amor de Dios hacia el צדיק y hacia su conducta justa (v. 7). Los antecedentes para las afirmaciones de que Yahvé «aborrece» y «ama» pudieron ser declaraciones efectuadas en el culto (cf. el comentario sobre Sal 5,6). No se puede negar que hay vestigios formales de la llamada «doxología del juicio» (cf. el comentario sobre Sal 7,10s). Mientras que el רשׁע ahora se derrumba, el צדיק o ישׁר puede «contemplar el rostro de Dios». Esta formulación debe relacionarse, por su origen, con la contemplación de la imagen del dios de los cultos paganos (cf. F. Nötscher, *Das Angesicht Gottes schauen* [1924]). En el antiguo testamento, esta manera de hablar se hace extensiva a la teofanía o al acontecimiento de la presencia de Dios en el templo (Sal 17,15; 27,4). Yahvé es «justo» (v. 7), y esto es una realidad concretísima para el orante: una realidad que él sabe, lleno de esperanza, que va a quedar bien patente. A propósito de la justicia de Dios, cf. Introducción § 10, 1. Por lo demás, la afirmación que se hace en el v. 7 concuerda plenamente con lo que se afirma en Sal 5,5ss. Remitimos a las explicaciones que allí se dieron.

Finalidad

El Sal 11 trata del misterio y de la maravilla de la confianza en el Dios de Israel. Cuando el consejo bien intencionado no ve otra salida de la situación de desgracia abismal más que la huida y el ponerse a salvo, el cantor del cántico de confianza busca

refugio en Dios, quien condescendió abajándose en el espacio y en el tiempo y que, no obstante, es al mismo tiempo el Juez y Salvador celestial. La solución definitiva de aquella situación confusa y funesta la ve el salmista en las manos de Dios. Con arreglo a la fe del antiguo testamento, es seguro que se halla inminente una intervención decisiva de Dios plenamente en este mundo.

El nuevo testamento proclama a Jesucristo como el «lugar» de la presencia de Dios. A él le ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra (Mt 28,18). En él se halla —a un mismo tiempo— manifiesto y oculto el juicio escatológico. En la comunidad del nuevo testamento, el individuo tendrá que buscar únicamente en Jesucristo el seguro refugio del que habla el Sal 11. Los ὀλιγόπιστοι (Mt 8,26), que desmayan y se acobardan a la vista del caos, son llamados a tener plena confianza en el poder de Jesucristo, que vence a todos los poderes enemigos.

Pero, a la vista de un salmo como éste, habrá que pensar que este cántico nos abre también la posibilidad de una aplicación eclesiológica. Dentro de esta perspectiva, el salmo podría convertirse en el cántico de confesión de fe y de confianza de la *ecclesia pressa*, que sabe que tiene cortados todos los caminos para buscar por sí misma huida y protección (v. 1b) y que deposita toda su confianza en la sola justicia y ayuda de su Dios. Si el Sal 11 fue un formulario a disposición de muchas generaciones, en el que numerosas personas perseguidas y numerosos miembros del pueblo de Dios que veían amenazados sus derechos hallaron refugio en su desgracia, entonces la repercusión eclesiológica está clarísima. Los salmos son los cánticos de oración del pueblo de Dios.

Salmo 12

LA PALABRA SALVADORA DE YAHVE EN UN MUNDO DE MALDAD

Bibliografía: M. Buber, *Recht und Unrecht. Deutung einiger Psalmen*, Sammlung Klosterberg. Europ. Reihe (1952); J. Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels*: WMANT 35 (1970) 112-114; E. Gerstenberger, *Psalm 12. Gott hilft den Unterdrückten*, en B. Jendorf-G. Schmalenberg (eds.), *Anwalt des Menschen* (1983), 83-104.

1 **Para el director del coro. Sobre una lira de ocho cuerdas.**
Salmo de David.
2 **Ayuda, oh Yahvé, porque ya no hay hombre piadoso[a],**
los leales 'han desaparecido'[b] de entre los hombres.
3 **Falsedad habla cada uno a su prójimo;**
se expresan con lengua lisonjera y con doblez de corazón.
4 **¡Corte Yahvé todos los labios lisonjeros,**
la lengua que habla osadías!
5 **Ellos dicen: «Con nuestra lengua somos poderosos,**
nuestros labios nos ayudan, ¡quién es señor sobre nosotros!».
6 **«Por la opresión de los pobres y los gemidos de los débiles**
me levantaré ahora», dice Yahvé,
«pondré en salvación a aquel 'a quien oprimen duramente'[c]».
7 **Las declaraciones de Yahvé son palabras puras,**
plata refinada ''[d], purificada siete veces.
8 **Tú, oh Yahvé, las guardarás,**
le[e] protegerás para siempre contra esta[f] generación,
9 **aunque los malvados ronden alrededor**
'y'[g] la vileza se alce entre la gente.

a Con referencia a Os 4,1 (Jer 7,28) y al contexto del salmo, se 2
propone a menudo una enmienda, no justificada suficientemente, que lea חסד en vez de חסיד. Pero sobre אבד חסיד, cf. Miq 7,2; Is 57,1.

b פסו no está documentado en ningún otro lugar del antiguo testamento. El verbo —según el paralelismo de los miembros— tiene que

tener el sentido de «cesar». Pero se trata de una hipótesis. Una enmienda pudiera ser quizás סָפוּ (Sal 73,19).

6 c Desde hace mucho tiempo se discute intensamente cuál puede ser la traducción de יפיח לו. De ordinario se traduce por: «por la que él anhela». Sería perferible: «contra quien resoplan» (= «a quien oprimen duramente»); cf. el Sal 10,5 y Hab 2,3 para comprender el significado del verbo y su construcción con לְ. Pero habrá que tener en cuenta también el sufijo de la tercera persona del singular en תצרנו (v. 8). Se han propuesto enmiendas del texto, siguiendo —por ejemplo— a G (παρρησιάσομαι ἐν αὐτῷ): אוֹפִיעַ (Sal 94,1). Pero esperaríamos ver el complemento de אשית. Gunkel: מְיַחֵל לִי.

7 d Ocasiona grandes dificultades la expresión (añadida quizás como explicación): בעליל לארץ. El G dice: δοκίμιον τῇ γῇ. Según el TM habría que leer «en el crisol» o «en el taller». ¿Se incorporaron aquí al texto algunas lecciones marginales completamente ininteligibles? (Gunkel). Podría ser que בעליל לארץ significara uno de los momentos del proceso de fundición: quizás la «inmersión» (Job 16,15 עלל) de la masa derretida en el molde de arcilla.

8 e La lectura del TM «tú le protegerás» no debe corregirse por תִצְּרֵנוּ, siguiendo el G. El sufijo, en el v. 6, se refiere a יפיח לו. En תשמרם se refiere אמרות en el v. 7.

f A propósito de זו sin artículo, cf. GesK § 126y.

9 g Difícilmente será correcta la coordinación del segundo hemistiquio mediante un כְּ. Unos cuantos manuscritos leen בְּרוּם (en nuestra traducción libre hemos efectuado la coordinación mediante un «y»).

Forma

En su métrica, el Sal 12 muestra una forma armónica. Predomina el metro de doble cadencia de ritmo cuaternario en los v. 2.3.5.7. Si, con Gunkel, nos atrevemos a añadir, en el v. 4b, וכל antes de לשון, entonces leeríamos también allí un metro de 4 + 4. Las palabras de Dios, en el v. 6, destacan claramente en todo su peso por el uso de cadencias cuaternarias de tres miembros. El salmo termina, en los v. 8 y 9, con dos cadencias dobles de ritmo ternario. Las citas de los v. 5 y 6 dan gran viveza al cántico. Su estructura se ve con claridad: en los v. 2-3, el grito de lamentación del orante que pide ayuda; en los v. 4-5, el deseo de que los malvados sean aniquilados; en el v. 6, la palabra salvadora de Dios; en los v. 7-9, la respuesta, llena de confianza, a las palabras de Yahvé pronunciadas en el v. 6.

Durante mucho tiempo, grandes dificultades vinieron a complicar la cuestión sobre el género (*Gattung*) al que por su forma

pertenecía el salmo. Las opiniones predominantes tendían a creer que el Sal 12 era la «lamentación de un individuo» y que las palabras de Dios, en el v. 6, eran un «oráculo sacerdotal de salvación» (J. Begrich). Ahora bien, la manera de hablar, muy generalizadora, en que se expresan las malas acciones de «los malvados» y los sufrimientos de «los pobres» indujeron a suponer que en el salmo habla una colectividad. En consecuencia, se pensó en un «cántico popular de lamentación» o en una «liturgia cultual» (H. Gunkel, A. Weiser). Cualquiera que sea el juicio que nos formemos en cuanto a los detalles, será conveniente hacer una primera definición de la forma, dando una explicación amplia: el Sal 12 es un cántico de oración (cf. Introducción § 6, 2) al que se han incorporado unas palabras de Dios (v. 6). Las afirmaciones más detalladas se podrán formular únicamente mediante relaciones. Sobre todo Jörg Jeremias, con sus investigaciones, nos ha hecho avanzar mucho en la comprensión del salmo. El citado especialista interpreta el Sal 12 (como también los Sal 14 y 75) como «liturgia de lamentación en la profecía cultual» y ve en nuestro salmo esa forma representada de manera clarísima. Según Jeremias, el profeta cultual es el hablante de todo el salmo, y particularmente de las palabras de Dios en el v. 6: palabras que él trasmite como mensaje de salvación. «Las palabras de Dios, en el v. 6, se distinguen claramente del 'oráculo sacerdotal de salvación', y en concreto se distinguen por su independencia lingüística de la lamentación precedente, por la falta de interpelación, y por el realce del 'ahora' en la actuación de Yahvé. Por todo ello, se distinguen del mencionado 'oráculo', tal como lo estudió J. Begrich» (113). Estas características relacionan estrechamente Sal 12,6 con Hab 1,6ss. Y en general hay que afirmar que hay una gran concordancia entre el salmo y la liturgia de profecía cultual que se observa en Hab 1.

Marco

Al clasificar el cántico de oración como «liturgia de profecía cultual», establecemos una conexión entre el Sal 12 y el culto de Israel y partimos del supuesto de que un profeta cultual era el hablante en los fragmentos litúrgicos, es decir, no sólo de las palabras de Dios expresadas en el v. 6, sino también de las lamentaciones y súplicas formuladas en nombre de la comunidad. No hay lamentaciones en primera persona de plural. El profeta habla como representante de su pueblo oprimido (J. Jeremias,

113). Formas de expresión e intenciones paralelas se observan en la profecía del antiguo testamento: Os 4,1; 7,4; Is 9,16; Miq 7,2; Jer 5,1ss y *passim*. Esta comprensión excluye todos los intentos de explicación psicologizantes o individualizantes. También la explicación de un drama cultual, en cuyo centro estuviera el rey (A. Bentzen). La liturgia de lamentación, en la profecía cultual, abre nuevas posibilidades de interpretación de todo el conjunto. Sin embargo, no debe entenderse en sentido tan estrecho y exclusivo que se suprima la posibilidad de considerar el Sal 12 como formulario de oración, cosa que —indudablemente— llegó a ser este salmo en su historia ulterior. La definición del salmo según su aspecto de liturgia cultual puede y debe hacerse dentro del marco de una comprensión más amplia y abarcante del mismo, y debe encontrar un lugar dentro de ella.

La cuestión sobre la fecha de composición del salmo, la estudió Jeremias sirviéndose de la estadística sobre las palabras. El mencionado especialista llegó al resultado de que, para la datación, hay que excluir tanto el período incipiente de la monarquía como la época tardía después del destierro. Habría que fijar, pues, como posible una fecha tardía en los tiempos que precedieron al destierro (los tiempos de Habacuc).

Comentario

1 Sobre למנצח, cf. Introducción § 4, n.° 17. A propósito de la fórmula על־השמינית, cf. Introducción § 4, n.° 25. Y a propósito de מזמור לדוד, cf. Introducción § 4, n.° 2.

2 El Sal 12 comienza con un clamor de súplica lanzado desde una extrema aflicción («ya no hay hombre piadoso»), y se pide ardientemente la intervención salvadora de Yahvé (cf. Sal 3,8; 6,5; 7,2 y *passim*). El הסיד corre peligro de desaparecer devorado por los enemigos hostiles a Dios. El concepto de חסיד, por su origen, llegó a ser un concepto marcadamente colectivo que designaba a todo el que participaba en el pacto (o alianza) con Yahvé (L. Gulkowitsch, *Die Entwicklung des Begriffes* ḥāsīd *im Alten Testament* [1934] 22). חסיד es ahora la persona que vive una vida fiel a la comunidad y guardando el pacto, y a quien también se llama צדיק (cf. Introducción § 10, 3). El hablante del Sal 12 intercede por aquellos miembros del pueblo de Dios que están siendo perseguidos inocentemente (cf. Sal 7): por los pobres y los desposeídos de sus derechos. Eleva su voz en favor de los אמונים («leales» o «fieles»), que permanecen fieles a Yahvé

y guardan su pacto (a propósito de la raíz אמן, cf. H. Wildberger en THAT I, 177ss; allí puede verse más bibliografía).

3 En el v. 3 se indica primero de manera general la actividad de los violentos y los perseguidores. Hablan «falsedades» (cosas engañosas); se expresan «con lengua lisonjera y con doblez de corazón». Habrá que pensar en acusaciones calumniosas y rumores maliciosos que se difunden. שוא es lo vacío de sentido, lo vano (M. A. Klopfenstein, *Die Lüge nach dem Altem Testament* [tesis Bern 1964] 310ss). Se hace referencia únicamente al poder de las palabras de los enemigos; lo mismo ocurrirá también en el v. 5. Evidentemente, se quiere lograr un contraste con las palabras de Yahvé, que se caracterizan en el v. 7. A propósito de la actividad de los enemigos, cf. Introducción § 10, 4. חלקות son las palabras lisonjeras, insidiosas, que hacen caer a la gente (Is 30,10; Dan 11,32). Con su intuición psicológica, el hablante sabe que las palabras engañosas y calumniadoras de los perseguidores brotan de un corazón dividido y lleno de dobleces. לב אחד (Jer 32,29; Ez 11,19; 1 Crón 12,39; Hech 4,32) es la «consciente y perfecta unidad del querer, del pensar y del sentir» (F. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie* [1855] 206). Por contraste la expresión בלב ולב designa al ἀνὴρ δίψυχος (Sant 1,8). Para ilustrar este tema, F. Nötscher señala a nuestra atención el pasaje de Dt 25,13, donde אבן ואבן designa el peso falso. En la mentira consciente se escinde el centro, el núcleo personal de la existencia humana. Predominan las personas de esta clase; sus maquinaciones marcan un sello en el curso de la vida. Viven una existencia profundamente escindida y desgarrada. Es innegable el poder de la palabra profética que lo penetra todo.

4-5 Ante la situación retorcida y peligrosa, el hablante ora pidiendo la intervención de Yahvé, clama pidiendo que Dios actúe con su juicio. Los calumniadores, que se jactan del poder ilimitado e insidioso de sus palabras («lisonjeras»), deben ser destruidos y erradicados. Como en el Sal 10,4.6, el hablante cita las palabras arrogantes de los enemigos, a fin de mover a Yahvé a que intervenga. Podríamos sentirnos inclinados a creer que las afirmaciones del v. 5 son maldiciones mágicas que dimanan de los רשעים (S. Mowinckel). Pero podrían ser también, en sentido general, las palabras osadas y seguras que pretenden amedrentar y abatir a los pobres (cf. Sal 73,8-9). Está preparado el terreno para el contraste: frente a las palabras מי אדון לנו en la altiva manera de hablar de los malvados, se alza la poderosa acción de Yahvé, esbozada en los v. 6 y 8s.

6 El foco de la liturgia profética es el mensaje de Yahvé, trasmitido por el profeta cultual (v. 6). Franz Delitzsch nos explicó también cómo «el compositor del salmo, al encontrarse movido espiritualmente, pasa al tono de un profeta que escucha inmediatamente la palabra de Dios, es decir, de un profeta inspirado». Pero, en realidad, se trata de una declaración transmitida proféticamente que debe separarse y distinguirse del oráculo sacerdotal de salvación (según J. Begrich). La característica del tipo profético del דבר es el anuncio agudamente histórico: «¡Me levantaré ahora!». Hay que tener en cuenta también lo que significa esa acción divina de levantarse: Yahvé interviene no sólo en favor de una persona aislada, que es perseguida, sino que se siente movido por «la opresión de los pobres». Su juicio afecta al pueblo entero de Dios. Sin embargo, el v. 6 es testimonio de una profecía de salvación. La declaración de Yahvé, transmitida por el profeta cultual, trae la salvación a los oprimidos y los débiles.

Es digno de tenerse en cuenta el paralelismo que existe con la liturgia de profecía cultual en Hab 1. También en este texto, el hablante profético clama y ora pidiendo ayuda, en medio de la violencia y la opresión (v. 2). El profeta tiene que contemplar la iniquidad; tiene que ver cómo la opresión y la violencia se practican ante sus mismos ojos (v. 3) y cómo se pervierte la justicia (v. 4). Pero luego se produce un giro decisivo, para el que prepara el v. 5. La palabra de Dios en los v. 6s, transmitida proféticamente, anuncia la intervención divina en un discurso de Dios en primera persona de singular. Y esas palabras anuncian la incursión de los caldeos. Por supuesto, en contraste con el Sal 12,6, el capítulo 1 de Hab pronuncia fundamentalmente una palabra de juicio (cf. el v. 12), pero de todos modos habla del anuncio de la intervención de Dios ante el colapso de la justicia y la corrupción en que vivía el pueblo de Dios.

Con la ardiente súplica קומה (cf. Sal 7,7), Israel oraba implorando la intervención de Yahvé. אקום debe interpretarse lógicamente como el anuncio de un acontecimiento que va a tener lugar inmediatamente, a saber, que Dios se va a levantar (Sal 18,8ss). עתה indica de manera muy encarecida la actualidad inmediata de lo que se anuncia proféticamente. «Con este 'ahora' irrumpe la manifestación de la salvación de Dios en medio de los extremos más graves de la perdición: una salvación que no ha de llegar en el futuro, sino que se encuentra siempre presente y que únicamente necesita hacer sentir sus efectos» (M. Buber, 14)[1].

1. «Subest etiam magna emphasis in adverbio *nunc*, quo significat Deus salutem apud se nobis ita esse repositam, ut non statim eam proferat: se enim

Desde luego, habría que preguntarse si la expresión «siempre presente» es la adecuada. El acento recae sobre la presencia inmediata de la salvación. אשית בישע («pondré en salvación») es una promesa encarecida que dan las palabras de Dios. Habría que traducir literalmente: «Trasladaré a la esfera de la salvación». El objeto de esta intervención de Dios, que cambia la situación entera, es יפיח לו. Aquí (como, por ejemplo, también en el Sal 10,5) S. Mowinckel piensa en el soplo mágico y traduce: «a quien se ha soplado» (*PsStud* I, 23, 54s). Pero, aunque aquí se hiciese referencia a un gesto mágico de imprecación, tendríamos que suponer que el sentido de ese gesto ha palidecido, o que debe entenderse del feroz y peligroso soplido de los perseguidores, que causan duras vejaciones al oprimido. Por eso traducimos «aquel a quien oprimen duramente».

Los v. 7-9 hablan de la importancia decisiva y determinante de las palabras de Dios mencionadas en el v. 6. La referencia a los אמרות indica y —en estilo de confesión— afirma que todas las declaraciones de Yahvé son dignas de crédito y fieles. Por contraste con la palabrería engañosa y vana de los malvados, que son arrogantes y jactanciosos, la palabra de Dios no tiene la más ligera mezcla de engaño. Las declaraciones de Yahvé son puras y genuinas; puede uno confiar en ellas. Sobre la construcción sintáctica de la frase en el TM, cf. BrSynt § 126a. Las promesas de Dios son como metal precioso, que ha sido purificado varias veces. No contienen el menor vestigio de falsedad o de inautenticidad. Esa pureza e integridad de las palabras de Dios se comprueban por el hecho de que Yahvé «guarda» (שמר, cf. Jer 1,12) su palabra. El v. 8 es una oración dirigida a Yahvé, la cual, no sólo está relacionada con el clamor pidiendo ayuda en el v. 2, y manifiesta la convicción de que ese clamor va a ser escuchado, sino que se extiende también inmediatamente a la promesa dada en el v. 6. הדור («la generación») se refiere a toda la generación que ahora vive, en el sentido de los v. 2ss. Esta manera de hablar se recoge en el nuevo testamento: Mt 11,16; 12,41s; 23,36 y *passim*. Pero la promesa de salvación dada por Yahvé significa protección para el pobre, aunque se halle rodea- 7-9

hactenus iacuisse dicit, donec suorum miseriis et clamoribus expergefactus fuerit Ergo quoties iniuriae hostium, rapinae, et vastationes nihil nobis praeter lacrymas et gemitus reliquum facient, meminerimus iam adesse tempus quo Deus ad iudicium surgere velit Haec eadem doctrina animos nostros ad tolerantiam formare debet, ne molestum nobis sit inter miseros et inopes censeri, quorum Deus se vindicem fore promittit» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 12,6)

do por gente malvada (cf. Sal 3,2ss), aunque la infamia impere en todas partes.

Finalidad

El centro del salmo es, sin lugar a duda, la palabra de Dios transmitida proféticamente que leemos en el v. 6. Esta palabra aparece en el contexto de una liturgia de profecía cultual, en la que el hablante se manifiesta primeramente en oficio de intercesor. Este hablante comparece ante Yahvé, como representante de la comunidad. Intercede por los pobres y los oprimidos de su pueblo. La intercesión era una de las principales funciones de los profetas cultuales (G. von Rad, *TeolAT* II, 72s). El cántico de oración está imbuido de este *munus propheticum*. La oración va mucho más allá de la suerte de un individuo. Se extiende a la situación calamitosa en que se encuentra el pueblo de Dios. En este contexto, se desenmascara a los malvados y a sus perversas maquinaciones (como en las palabras proféticas de acusación). Pero las declaraciones de Yahvé ocupan el lugar central de ese acontecimiento de profecía cultual. La promesa concreta y actual (עתה, v. 6) de salvación y de intervención resalta majestuosamente como un poder que salva la vida perseguida y desesperada y la arrebata de la esfera de la perdición. Alzase Yahvé con su majestad y se vuelve a los desvalidos. El salmo muestra cómo todas las cosas dependen de la palabra de Dios, y lo fiable y auxiliadora que es realmente esa palabra.

En todo ello se trata primordialmente del camino del pueblo de Dios. La relación en que el Sal 12 quiere ser escuchado y vivido es una relación eclesiológica.

PREGUNTAS Y LAMENTACIONES JUNTO AL ABISMO DE LA MUERTE

Bibliografía: E. Baumann, *Struktur-Untersuchungen im Psalter I*: ZAW 61 (1945/1948) 114-176; C. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* (1947); L Wächter, *Der Tod im Alten Testament* (1967); A. Lauha, *'Dominus beneficit'. Die Wortwurzel* gml *und die Psalmenfrömmigkeit*: ASTI 11 (1977) 57-62.

1 **Para el director del coro. Salmo de David.**
2 **¿Hasta cuándo, oh Yahvé? ¿me olvidarás para siempre[a]?**
¿hasta cuándo esconderás de mí tu rostro?
3 **¿hasta cuándo he de soportar preocupaciones[b] en mi alma,**
pesares en mi corazón día tras día[c]?
¿hasta cuándo mi enemigo se alzará contra mí?
4 **¡Mira, escúchame[d], Yahvé, Dios mío!**
¡Ilumina mis ojos, para que no duerma el sueño de la muerte[e]!
5 **No sea que mi enemigo diga: ¡Le he vencido[f]!**
No se regocijen mis adversarios de que me estremezco.
6 **Pero yo confío en tu benignidad,**
¡regocíjese mi corazón por tu ayuda!
Cantaré a Yahvé, porque él hizo por mí cosas buenas[g].

a La palabra נצח (G: εἰς τέλος), después de עד־אנה o עד־מָתַי, 2
designa la impaciencia de la espera y de la lamentación: Sal 74,10; 79,5; 89,47.

b עצות (G: βουλάς) está confirmado en su sentido de «preocupa- 3
ciones» por Prov 27,9 y Eclo 30,21. Sin embargo, se conjetura a menudo que hay que leer עַצֶּבֶת o עַצָּבוֹת.

c El G[ALO] y el Syh completan la expresión diciendo וָלַיְלָה («y noche tras noche»). Pero se trata, seguramente, de una adición añadida instintivamente para completar.

d Será difícil preferir al TM otra lectura que se considera posible: 4
עָנְיִי (Sal 9,14; 25,18; 119,153).

e La sugerencia de leer אִישְׁנָה מָות (Baethgen y otros) tiene la finalidad de mitigar lo extraño que resulta el artículo. Pero cf. GesK § 117r nota 2.

5 f יכל generalmente con ל: Gén 32,26; Núm 13,30 y *passim*; por eso el G traduce: ἴσχυσα πρὸς αὐτόν. Según esto, habría que leer probablemente יְכָלְתִּי לו. Pero cf. BrSynt § 90a.

6 g El G añade: καὶ ψαλῶ τῷ ὀνόματι κυρίου τοῦ ὑψίστου (cf. Sal 7,18).

Forma

El Sal 13 pertenece al grupo de los salmos de David. Su estructura ofrece un cuadro claro. Después de las observaciones técnicas de carácter previo que se hacen en el v. 1, el cántico comienza inmediatamente con una serie de desesperadas preguntas: v. 2 y 3. Estas preguntas se convierten —en los v. 4 y 5— en peticiones formuladas como lamentos. Y, para terminar, en el v. 6 se escuchan la confianza y la gratitud. No podemos demostrar que haya una disposición en estrofas. El metro no es fijo, sino que cambia. Si nos atenemos al TM, entonces habrá que leer la cadencia 4 + 4 en los v. 2 y 4; la cadencia 4 + 3 en los v. 3 y 5, y la cadencia 3 + 3 en el v. 6. En los v. 3 y 6 hay hemistiquios sin el correspondiente paralelismo de otro miembro; tienen forma de simples cadencias cuaternarias. No está resuelta la cuestión de si las adiciones al texto efectuadas por el G son originales o no. Si lo fueran, entonces tendríamos en el v. 6 un segundo paralelismo de miembros. Todas las enmiendas que se han propuesto por razones métricas, no pasan de ser «remiendos» insatisfactorios.

El Sal 13 debe clasificarse por su forma entre los cánticos de oración (תפלה, cf. Introducción § 6, 2). H. Gunkel clasificó el salmo como lamentación de un individuo (Gunkel-Begrich, *EinlPs* § 6), y opinaba que el Sal 13 era un modelo clarísimo de este «género» (*Gattung*). Pero debemos abandonar la idea de lamentación. Los orantes de los salmos no se lamentan ni se quejan. Sino que expresan claramente ante Yahvé cuál es su situación calamitosa y oran pidiendo la intervención de Dios. A esto se le llama acertadamente «oración». En consecuencia, la tradición hebrea denomina תפלה a un cántico de oración como éste. En las preguntas introducidas por עד־אנה , en los v. 2-3, el orante expresa ante Yahvé la situación calamitosa en que se encuentra desde hace ya bastante tiempo. Vienen luego, en los

v. 4 y 5, los tensos imperativos de los clamores de petición, con su gran encarecimiento ante la persecución de que se es objeto por parte del enemigo (v. 5). En el v. 6 hay que distinguir dos aseveraciones. El v. 6a contiene una declaración de confianza: «¡Confío en tu benignidad!». Intimamente relacionada con esta declaración de confianza se halla la seguridad y el deseo de que el corazón del orante pueda regocijarse por la ayuda de Yahvé (por su intervención concreta). En contraste con ello, el v. 6b contempla retrospectivamente las acciones de salvación que Yahvé ha realizado ya y —con el estilo de un cántico de alabanza de un individuo— expresa su agradecimiento (*todá*) por la salvación experimentada. Se escuchan en este salmo algunos rasgos característicos de un «informe de alabanza» (cf. D. Michel, *Tempora und Satzstellung in den Psalmen*, 1960, 63. 65).

Marco

¿En qué situación se encuentra el orante de este salmo? El cántico de oración ¿ofrece ya algunos puntos de partida que nos ayuden a responder a esta pregunta? El v. 4 ha merecido siempre especial atención a este respecto. Evidentemente, el orante se halla próximo a morir. El vigor de su vida, fatigado en exceso por sufrimientos tan prolongados (v. 2s), está deshecho. Podríamos pensar, por tanto, que se trata de una persona enferma de muerte. Sin embargo, no hay vestigio alguno de la clase de padecimiento que aqueja a esta persona; no se nos dice nada concreto sobre esa enfermedad. H. Schmidt piensa que pudiera tratarse de una persona enferma de la vista, y se basa para ello en una interpretación, nada objetiva, de aquella súplica: «¡Ilumina mis ojos!» (cf. *infra*). El verdadero sufrimiento, que hace gemir al salmista, es la separación de Dios, o dicho con otras palabras, la experiencia de la ira de Dios. Pero habrá que tener en cuenta también, seguramente, la entrada en escena del enemigo (v. 5), que trata de aniquilar al débil, (¿por medio de una acusación calumniosa? ¿descubriendo una culpa que pueda ser la raíz de la enfermedad?). Pero, en lo esencial, tiene razón Gunkel al subrayar que lo que ocupa el centro de la atención no es el sufrimiento físico del orante, sino más bien el hecho de «que su esperanza en Dios parece fracasar y su fe no parece salir bien parada».

Es completamente desacertado, basándose en el título לדוד, pensar en ocultos motivos «mesiánicos», e interpretar el Sal 13

como «salmo del rey» en el contexto de un rito dramático de lamentación (así lo interpreta A. Bentzen).

Este vigoroso cántico de oración pudiera ser muy antiguo, pero apenas es posible su datación. El salmo debió de entonarse en el santuario y, probablemente, tuvo su importancia como formulario de oración.

Comentario

1 A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. A propósito de מזמור לדוד, cf. § 4, n.º 2.

2-3 En primer lugar, las preguntas y lamentaciones de los v. 2 y 3 muestran, en lo que a su forma se refiere, una notable peculiaridad. Cuatro veces comienzan las preguntas por עד־אנה. Se trata siempre, por lo que respecta a la métrica, de cadencias cuaternarias. Por eso, sentiríamos la tentación de preguntarnos si el segundo hemistiquio del v. 3a, no habría que suprimirlo por razones métricas, al considerarlo como una cadencia ternaria de carácter perturbador. Entonces habría que leer cuatro cadencias cuaternarias introducidas por עד־אנה. Tal reconstrucción pudiera tener un predecente en un paralelo babilónico.

En un cántico de lamentación de Nabucodonosor I se dice:

«¿Hasta cuándo conmigo?
¿Hasta cuándo en mi país?
¿Hasta cuándo en mi pueblo?
¿Hasta cuándo, Señor de Babilonia,
el suspiro y la humillación?
¿El lloro y el duelo?
¿La lamentación y el lloro?
¿Moras tú en el campo enemigo?».

Este texto expresa la cuádruple pregunta («¿hasta cuándo?») en cadencias de 2 + 2 ó 4. El cántico fue estudiado por H. Zimmern (AO VII,7/8) y es aducido por E. Baumann (*Struktur-Untersuchungen im Psalter I*, 126s) en relación con el Sal 13 para la reconstrucción del texto original. Aunque es notable el paralelismo en cuanto a la forma, sin embargo debiéramos ser prudentes a la hora de servirnos de él para reconstruir el «estado original» del Sal 13. La lamentación real y lamentación nacional babilónica tiene, después de todo, su propia identidad, por lo que a la forma y al contenido se refiere. Baumann reconoce estas distinciones, pero va muy lejos, a pesar de todo, en sus análisis estructurales basados en el paralelismo.

Las desesperadas preguntas introducidas por עד־אנה son testimonio de las insoportables aflicciones que el orante tuvo que sufrir durante mucho tiempo. Cf. Sal 6,4; 35,17; 74,10; 79,5; 94,3; 80,5 y *passim*. Se invoca a Yahvé. De él es, pues, de quien vienen todas las aflicciones. La persona a quien Yahvé «olvida», la persona a quien él abandona, tiene que soportar la intolerable aflicción de la que se habla en el Sal 13[1]. La principal y peor agonía de la que se ocupa nuestra lamentación es la de verse abandonado por Dios (Sal 22,2). La gravedad de esa agonía aparece sobre todo en la palabra נצח («para siempre», «eternamente»). En la contradicción que hay entre «hasta cuándo – para siempre», quiere ver F. Nötscher una manera estereotipada de hablar, que es —sí— una contradicción lógica, pero no una contradicción psicológica. Aunque podamos preguntarnos si es acertado lo de suponer que hay una «expresión estereotipada», creeremos que es correcta la interpretación de Nötscher en la medida en que tal interpretación coincide con el sentido de la explicación que da Franz Delitzsch: «Está en la esencia de la ira divina el que, al sentirla, esa sensación vaya acompañada siempre de la impresión de eternidad y de gusto anticipado del infierno» («infierno» = abandono absoluto por parte de Dios). A propósito de נצח, cf. Jer 15,18; Am 1,11 (Sal 16,11). Ahora bien, en las preguntas introducidas por עד־אנה, no sólo hemos de ver los signos de impetuosa impaciencia, sino también los *signa* de una gran paciencia, que no cesó nunca de invocar a Yahvé en medio de esas aflicciones que duraban ya tanto tiempo. Pero ahora, por lo excesivo del dolor, la paciencia se ha convertido en terrible desesperanza que no puede soportar ya por más tiempo el prolongado abandono de Dios: «¿Hasta cuándo esconderás de mí tu rostro?».

פנים, en el antiguo testamento, es una manera de visualización en la que Yahvé se revela (L. Köhler, *TheolAT*[3], 110s). Si Yahvé oculta ahora su rostro, entonces el hombre ha sido abandonado por Dios. El hombre está solo con sus «preocupaciones» (עצות, v. 3). Se atormenta a sí mismo con preocupaciones y cuidados y «tiene ideas que le angustian»: F. Delitzsch, *System*

1. «Nonne aptis verbis hunc asperrimum et amarissimum affectum pingit, qui Deum undique aversum, adversarium, implacabilem, inexorabilem, aeternaliter iratum sentit? Hic enim spes desperat et desperatio simul sperat vivitque solus ille gemitus inenarrabilis, quo spiritus interpellat, incubans super aquas tenebris opertas, ut Gen. 1 dicitur. Nemo haec intelligit, qui non gustarit: non aguntur haec obiectis et phantasmatibus, sicut speculatores ludere possunt quieti, sed intimo immortalis vitae, id est animae sensu» (Lutero, WA 5; 385, 17s).

der biblischen Psychologie (1855) 161. Esas עצות giran incesantemente, con toda seguridad, en torno a las relaciones entre el sufrimiento y la culpa, en torno a la pregunta básica de todo el que sufre: ¿por qué tengo yo que sufrir todo eso? Es paralela a עצות la expresión יגון בלבבי («pesares en mi corazón»), que disuade de efectuar cualquier enmienda de la palabra עצות (cf. también Prov 27,9; Eclo 30,21). El v. 3a habla de las reflexiones —llenas de escrúpulos— con que el salmista se examina y se condena a sí mismo, al sentirse abandonado por Dios, y que acrecientan enormemente el sufrimiento. Y aquí entra también en escena, inmediatamente, el «enemigo» del orante. Sobre el problema de «los enemigos del individuo», cf. Introducción § 10, 4. El enemigo del individuo es un poder que separa de Dios, un poder cuyas declaraciones tienen carácter definitivo (Sal 3,3). El enemigo sentencia: ¡Estás separado de Dios! ¡prueba de ello es tu vida, que ha caído en poder de la muerte y que está perdida! El orante pregunta, al borde ya de la tumba: עד־אנה.

4.5 Las preguntas y las lamentaciones se convierten ahora en súplicas (v. 4 y 5). Los imperativos son supremos e intensísimos gritos pidiendo ayuda. הביטה («¡mira!»), en el antiguo testamento, es un clamor característico que se lanza en la oración (cf. Is 63,15). El orante, que se da cuenta de que está «olvidado» por Dios (v. 2), ora a Dios en este momento pidiéndole que se interese por él[2]. Suplica ardientemente una respuesta —probablemente, una sentencia divina concreta, un «oráculo de salvación» (J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 [1934] 81-92). Sobre אלהי, cf. O. Eissfeldt, *'Mein Gott' im AT*: ZAW 61 (1945/1948) 3-16. ¡Ojalá que la atención y la respuesta de Yahvé se conviertan en acto de salvación! Eso es lo que pide el orante en su lamentación. עיני האירה («¡ilumina mis ojos!») tiene el sentido de «¡restaura el vigor de mi vida!» cf. Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage und Dankliedern des Alten Testaments* [1947] 35)[3].

2 «'Respice' autem tropo scripturae effectum Dei miserentis significat, sicut de verbo 'Exurgere' dictum est psalmo praecedente, et praesentiorem gratioremque effectum respicere quam meminisse significat, sicut asperiorem non meminisse quam non respexisse» (Lutero, WA 5, 388, 11s)

3. «Illuminare oculos, Hebraeis tantundem valet ac dare spiritum vitalem, vitae enim praecipuus vigor in oculis apparet Caeterum in summa fatetur David, nisi a Deo affulgeat lux vitae, se mortis tenebris statim iri obrutum· ac se iam esse quasi exanimen, nisi Dominus vigorem inspiret Hinc vero nobis vitae fiducia, quod licet mille mortes nobis intentet mundus, tamen est in manu Dei vitae nostrae instauratio» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 13,4)

Con el pesar y con la enfermedad se apaga en los ojos el brillo de la vida; los ojos se enturbian y aparecen cansados: Sal 6,8; 38,11; Lam 5,17. El alimento vigorizador puede restaurar el brillo de los ojos: 1 Sam 14,27.29. Pero, sobre todo, el poder de vida de Yahvé es lo que hace que vuelvan a brillar los ojos: Sal 19,9; Prov 29,13. Pues bien, así como al inicio del Sal 13, la oración pidiendo la atención y la ayuda de Dios contrasta con la experiencia del sentirse olvidado de Dios (v. 2), así ahora la petición de que Dios restaure el vigor de la vida se halla en contraste con la horrible experiencia, expresada en el v. 2b, de que Yahvé oculta su rostro: Haga Yahvé «resplandecer» de nuevo su rostro (Núm 6,25), y entonces aun los ojos que se apagan recibirán la luz de la vida. «¡Ilumina mis ojos!». Este clamor de oración significa: «¡Haz que vea la luz de la vida!». Cf. H.-J. Kraus, *Hören und Sehen in der althebräischen Tradition*, en *Biblisch-theologische Aufsätze* (1972) 84ss. La situación aparece claramente en el v. 4b: el orante se halla cerca de la muerte. La muerte se concibe como un sueño (cf. Jer 51,39; Job 3,13; 14,12), como un estado en el que uno está muy alejado de vivir en la presencia de Dios. Cf. Sal 6,6 y el comentario sobre ese versículo. Para el que sufre, la muerte sería el acto de sellar una irrevocable separación de Yahvé. Sería un triunfo del enemigo que dirigía todos sus esfuerzos a vencer al afligido con sentencias claras y tajantes. Si el orante llega a vacilar y cae, entonces su enemigo prorrumpiría en gritos de júbilo. ¡Tendrían razón los poderes que separan de Yahvé! ¿Ocurrirá eso? ¿no intervendrá Yahvé? Las súplicas del que se lamenta son una apelación al honor y al poder de Dios.

La declaración de confianza, que comienza con ואני («pero yo»), tiene el sentido de una afirmación muy encarecida: aunque todo señala a la muerte y al fin, yo confío en tu benignidad. Sobre חסד («benignidad») véase la interpretación que se dio en Sal 5,8. El orante confía en la promesa de ayuda que Dios hizo al concertar el pacto (o alianza). Ningún poder logrará que Yahvé se retraiga de su benigna promesa de conceder salvación. La confianza que el orante expresa en el v. 6a, no es «humo de pajas». Y ya el deseo y la confianza contemplan el giro decisivo que va a tener lugar inmediatamente: el deseo de que el corazón se regocije por haber experimentado la salvación. El v. 6b contiene —resonando en una sola frase— el himno de *todá* de un individuo: el cántico de alabanza que contempla retrospectivamente la intervención de Yahvé que ha tenido ya lugar, y que informa 6

de que al que sufre «se le hicieron cosas buenas». Cómo sucedió aquel giro decisivo, no se nos dice. Es suficiente que ese giro tuvo lugar. Y se da testimonio de él, en medio de cánticos de alabanza.

Finalidad

En el centro de la primera parte del salmo (v. 2-3) se halla la insondable aflicción de quien está abandonado por Dios. No se habla de la enfermedad que posiblemente exista y que amenaza la vida, sino que lo importante es la ruptura de la comunión con Dios. El orante se siente abrumado por el peso de la ira de Dios (cf. el comentario al Sal 6). Lutero afirma: «Cristo soportó en la cruz esa mima tribulación» (WA 5; 386, 26). Con estas palabras Lutero nos hace ver que Cristo experimentó plenamente el abandono de Dios (Mt 27,46). Y a partir de ese abandono es como se entiende bien nuestro salmo. Ahora bien, la oración pidiendo la salvación de la muerte (v. 4) tenía en el antiguo testamento el sentido de que la fuerza que separa de Dios (Sal 6,6) quedase privada de su poder ya en medio de esta vida. Si los enemigos del individuo no encuentran ya ocasión para regocijarse por el que ha caído, entonces eso es también un triunfo sobre los poderes que pretenden separar de Yahvé al orante (v. 5). El cántico de oración, confiando y esperando, aguarda el instante en que haga eclosión el júbilo por la intervención salvadora de Dios. Pero lo asombroso es que en el v. 6b se indica ya claramente que ese giro decisivo ha tenido lugar efectivamente. El cántico de alabanza no sólo espera algo (v. 6a), sino que se alza y canta ya en medio del abismo del abandono de Dios, descrito en los v. 2s. El centro de todo ello no es el giro decisivo que se ha producido en la suerte del individuo, sino únicamente el Dios salvador, que saca de la esfera de la muerte, ilumina los ojos (v. 4) y hace cosas buenas (6b).

LA AYUDA DE DIOS EN UN MUNDO DOMINADO POR LA CORRUPCION

Bibliografía: C. H. C. Torrey, *The Archetype of Psalms 14 and 53*: JBL 46 (1927) 186-192; K. Budde, *Psalm 14 and 53*: JBL 47 (1928) 160-183; M. Buber, *Recht und Unrecht: Deutung einiger Psalmen*, Sammlung Klosterberg, Europ. Reihe (1952); E. San Pedro, *Problemata philologica psalmi XIV*: VD 45 (1967) 65-78; J. Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels*, WMANT 35 (1970) 114-117; D. Bach, *Rite et parole dans l'AT. Nouveaux élements apportés par l'étude de Tôdâh*: VT 28 (1978) 10-19; S. Weissblit, *Psalm 14 and 43*: BetM 97 (1984) 133-138.

1 Para el director del coro. De David.
Dice el necio en su corazón:
«¡No hay Dios!».
Obran cosas abominables[a] y están corrompidos[b].
Nadie hace el bien.
2 Yahvé[c] mira desde el cielo
sobre los hijos de los hombres,
para ver si hay alguno que entienda,
alguno que (todavía) pregunte por Dios.
3 Todos se han desviado,
depravados en su totalidad;
no hay quien haga el bien,
no hay ni siquiera uno[d].
4 ¿No entienden[e] todos[f] los que obran la iniquidad,
los que devoran a mi pueblo (como) se come el pan[g],
los que no invocan a Yahvé[h]?
5 (Pero) entonces se estremecen enormemente[i],
pues Dios está con los justos[j].
6 Fracasaréis en el plan contra el pobre[k],
pues Yahvé es su refugio.
7 ¡Ah! ¡aparezca desde Sión la salvación[l] de Israel!
Cuando Dios cambie la suerte de su pueblo,
se regocijará Jacob, Israel se alegrará.

1 **a** En el Sal 53,2 y en el T: והתעיבו. Pero la conexión asindética sin ו causa mayor efecto; la cópula simplifica el texto.

b En el Sal 53,2 y en el *T*: עָוֶל. En realidad, עלילה («la actividad») es una expresión pálida en comparación con עול y pudiera suponer una tendencia a simplificar.

2 **c** En el Sal 53,3, en el salterio elohísta, aparece אלהים.

3 **d** El G intercala en este lugar los versículos que aparecen en Rom 3,13-18 del nuevo testamento (pero no en el Sal 53). Es obvio sospechar que esos versículos fueron añadidos posteriormente al texto de G por mano cristiana, que los tomó de Rom 3.

4 **e** El G, σ', san Jerónimo y T leen aquí ידעו. Sin embargo, el tiempo perfecto que aparece en el TM, y que se encuadra en el contexto de otros tiempos perfectos del Sal 14, merece nuestra preferencia.

f כל־ falta en el Sal 53,5.

g G, S, san Jerónimo leen aquí אכל (en G: βρώσει ἄρτου), interpretando la (difícil) expresión concisa del TM («cómo se come el pan»). Las dificultades textuales comienzan en el v. 4 y se extienden hasta el v. 6. Es problemático el intento de combinar לחם יהוה como forma de estado constructo, de añadir שמו y de aplicar el v. 4 a los sacerdotes (H. Gunkel, H. Schmidt). Con esta corrección, cargada de consecuencias, se desplaza la finalidad de todo el salmo. Los sacerdotes impíos aparecen de repente en el centro de la escena. Gunkel justifica esta intervención de crítica textual suponiendo un «genuino salto profético».

h El Sal 53,5 (en el salterio elohísta): אלהים.

5 **i** En los Sal 14,5 y 53,6 tenemos actualmente textos que difieren notablemente el uno del otro, y que son especialmente difíciles de entender:

14,5: שם פחדו פחד כי־אלהים בדור צדיק
עצת־עני תבישו כי יהוה מחסהו
53,6: שם פחדו פחד לא־היה פחד כי־אלהים פזר עצמות חנך
הבשתה כי־אלהים מאסם

Nuestra atención se centrará ante todo en las oraciones subordinadas introducidas por כי. Vemos aquí que el Sal 14,5 con sus paralelismos ofrece una imagen más clara que el Sal 53,6. Este último dice: «Allí se estremecen enormemente —no había (¿hasta ahora?) estremecimiento—, pues Dios dispersa los huesos de quien te asedia; tú avergüenzas (¿a quién?), pues Dios los reprueba». El significado de esta afirmación, difícil de captar sin atrevidas reconstrucciones, aparece cotejándola con los enunciados sencillos y transparentes del Sal 14,5. Pero en éste surge en primer lugar la cuestión de cómo hay que interpretar el שָׁם. Desde luego, no en sentido temporal («en aquel tiempo» o «entonces»). Sino que, por el contexto, es obvio que שם se refiera al dato local de las

malas acciones que se sacan a relucir en 14,4. «Allí», «en esas circunstancias» (a saber, en las acciones descritas en el v. 4) «se estremecen enormemente» (los que obran la maldad). Esta descripción del juicio, que (como nos da a conocer el paréntesis de 53,6) se hallaba hasta ahora oculto, lo ha trasformado el Sal 53,6 en una interpelación (cf. Sal 14,6: תבישו). Pero aquí el TM en 53,6 piensa probablemente en una interpelación (llena de promesas) que se dirige a los oprimidos: «Yahvé dispersa los huesos (quizás mejor: עצות, 'los planes', según lo que se dice en el Sal 14,6) de quien te asedia». Habría que pensar que el objeto directo de הבשתה son «los que asedian», los violentos, a quienes Dios «reprueba» (en sentido plural).

j דור, en el sentido de «clase de personas», «grupo de seres humanos», es una expresión que desaparece al verterse la frase a nuestra lengua.

k עצת־עני, dado el contexto, es muy probable que sea una expre 6
sión paralela a שם y se refiera esencialmente al v. 4. Se trataría, por tanto, de una manera abreviada de hablar. Sin embargo, todo ello no es más que un intento de entender el texto corrompido, siguiendo estrechamente el TM.

l El *'aṯnāh* está escrito incorrectamente bajo la forma en estado 7
constructo ישועת. Por desgracia —y esto se puede afirmar de la totalidad de la crítica textual del Sal 14—, las reconstrucciones de un texto original efectuadas por C. H. C. Torrey y K. Budde son demasiado radicales y, en parte también, demasiado arbitrarias.

Forma

El texto de nuestro salmo se ha transmitido otra vez, con ligeras variantes, en el Sal 53. Obviamente, el salmo figuraba en dos colecciones que fueron incluidas en el Salterio (cf. Introducción § 2). La forma del texto en el Sal 53 (especialmente en 53,6) es más complicada y menos trasparente que en el Sal 14. Por eso, es aconsejable tomar el Sal 14 como base para la interpretación y el comentario. Las notas de crítica textual se han referido ya a las divergencias que aparecen en el Sal 53. Pero en los Sal 14,4-6 y 53,5-6 subsisten dificultades que sólo pueden desenmarañarse un poco y con gran prudencia. En conjunto, B. Duhm nos hizo ver claramente que todas las lecturas divergentes que aparecen en el Sal 53 son secundarias en todos sus puntos, si se las compara con las correspondientes lecturas del Sal 14 (a excepción de Sal 14,4, que está influido por la redacción elohísta).

En su métrica, el Sal 14 presenta algunas dificultades, que no obstante se explican mejor de lo que se supone generalmente.

Dejando a un lado el título למנצח לדוד, tenemos en los v. 1 y 2 cuatro versos de cadencia 3 + 2. En el v. 3, tenemos dos versos con la cadencia 2 + 2. Según la traducción ofrecida anteriormente, el v. 4 se divide en tres partes, que deben leerse con la cadencia 3 + 3 +2. Si partimos entonces de la observación de que en los v. 5 y 6 volvemos a encontrar el metro 3 + 2, entonces podríamos pensar que las palabras אכלי עמי אכלו לחם son discutibles desde el punto de vista de la crítica textual, creyendo que son una adición posterior. Pero eso apenas es posible. El texto de los v. 4-6 ofrece dificultades que no pueden eliminarse. En el v. 7, después de un solitario verso de cadencia cuaternaria viene un final que debe leerse con la cadencia 4 + 4.

Es relativamente fácil analizar la estructura del Sal 14. Después de un título redaccional, los v. 1b-4 contienen una sección independiente que se lamenta de la depravación existente entre el pueblo de Dios; como resultado, el v. 4 termina con una pregunta desesperada. El v. 5 revela, dede luego, un cambio súbito que tendrá consecuencias inmediatas. El v. 7 pudiera ser tal vez una adición posterior (J. Jeremias, 115); el análisis de crítica de las formas tendrá que prescindir ampliamente de este versículo.

El análisis de nuestro salmo, en la óptica de la crítica de las formas, ha conducido hasta ahora en sus investigaciones a considerables diferencias. Es notable la manera en que H. Gunkel y H. Schmidt han realizado el análisis de las formas. Se han aislado tres componentes: una invectiva profética en los v. 1-3, una amenaza profética en el v. 6, y un «suspiro» añadido en el v. 7. De esta manera, se asigna al salmo un carácter preponderantemente profético.

Las primeras observaciones sobre la forma efectuadas por H. Gunkel y H. Schmidt, quedaron notablemente confirmadas por J. Jeremias. Este especialista ha reconocido liturgias de profetismo cultual en los Sal 12; 14 y 75. Debemos añadir el capítulo primero de Habacuc. En todas esas liturgias se observan dos ingredientes básicos: la lamentación del hablante profético y la cita de, o la referencia a la palabra de Yahvé (cf. el comentario del Sal 12). En el Sal 14 la situación es así: primero se expresan con «sobriedad intensamente objetiva» las desgraciadas circunstancias que se dan entre el pueblo de Dios (v. 1-3). La lamentación, que puede compararse muy bien con una acusación profética, encuentra su punto culminante en la pregunta del v. 4. Las calamidades existentes en el pueblo de Dios no son tema de una «lamentación individual»; sino que adquieren expresión en una revelación profética. «Mi pueblo» (v. 4) no lo dice un individuo,

sino el profeta. La lamentación, en el Sal 12,6 y en Hab 1,6ss, va seguida por la palabra de Dios transmitida por el profeta. En el Sal 14,5 el procedimiento es diferente. El hablante profético «relata en el v. 5 en formas ('proféticas') de perfecto la destrucción de los malvados, contemplada como en una visión, destrucción iniciada ya por la intervención de Yahvé...» (J. Jeremias, 115). Como en el Sal 12,6 (עתה), se acentúa el carácter repentino del suceso. El v. 6 se dirige a los malvados y anuncia su destrucción.

Marco

Lo mismo que el Sal 12, vemos que el Sal 14 debe insertarse en una situación cultual de los últimos tiempos que precedieron al destierro (cf. el sorprendente paralelo con el capítulo primero de Habacuc). Pero no podemos facilitar detalles. Se trata de una tradición de Sión, como vemos por el hecho de la adición del v. 7. Pero el salmo, con sus revelaciones radicales, debió desarrollarse hasta constituir un cántico de oración en el que resaltan el conocimiento y la confianza, y que, una vez desligado de la situación de liturgia cultual, se fue adaptando para su utilización de manera nueva. Sobre todo el v. 7 revela claramente que eran necesarias una petición particular y una visión fundamental de la realidad, cuando el salmo se recitaba en el culto divino de la comunidad.

Comentario

A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. A propó 1
sito de לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2.

El salmo comienza inmediatamente con una sorprendente alusión a la manera de pensar y razonar del necio (נבל). Sobre el elemento estilítico אמר נבל, véase נאם־פשע en el Sal 36,2. Por eso, las primeras palabras del salmo llaman la atención inmediatamente sobre un tipo de persona que vive en la hipótesis calada de que אין אלהים («¡no hay Dios!»). A una persona que piensa de esta manera, el antiguo testamento suele llamarla casi siempre רשע. El concepto de נבל está tomado del mundo de tradiciones de la חכמה y tiende hacia una forma intelectual de pensar que, no obstante, se expresa inmediatamente en actos corrompidos y

abominables. Este tipo de נבל domina toda la vida de la comunidad. El hablante profético estalla de repente y formula un juicio general אין עשה־טוב. Allá donde no está Dios, no hay tampoco buenas acciones[1]. Al אין אלהים le corresponde אין עשה־טוב.

Se ha acentuado una y otra vez, con razón, que el juicio אין אלהים no supone un ateísmo teórico sino un ateísmo práctico. «¡No hay Dios!», según el Sal 10,4.11, significa: «Dios no toma venganza», «Dios oculta su rostro», «Dios no ve». Aquel que niega a Dios, no pone en tela de juicio la existencia de Dios, sino la actitud concreta de Dios. Con el juicio לא־הוא se asocia la afirmación: «Ningún mal vendrá sobre nosotros» (Jer 5,12). La antítesis de אין אלהים sería דרש את־אלהים (Sal 14,2). El נבל no invoca a Dios (Sal 14,4). Ahí puede haber una seria decisión, que se hace realidad si Yahvé no interviene (Job 2,9). «La afirmación de que Dios existe es el gran don del antiguo testamento a la humanidad. En el antiguo testamento, la existencia de Dios es una verdad totalmente evidente, se da siempre por supuesta, se manifiesta sin cesar, no se niega jamás ni siquiera se pone en tela de juicio. El necio dice en su corazón que no hay Dios (Sal 14,1; 53,2), y las mujeres necias hablan tal vez de la misma manera (Job 2,10); o puede uno negar a Dios y decir 'ése no es él', לא־הוא (Jer 5,12). Pero son palabras de gente que carece de entendimiento, y que carecen de él hasta tal punto, que puede decirse también de ellas que son personas corrompidas y hacen cosas abominables. Hablan de esta manera, no para negar la existencia de Dios, sino para eludir sus juicios y el sometimiento que deben a su voluntad. Ponen en tela de juicio la acción de Dios. Es el ateísmo práctico del pecador, no el ateísmo teórico, del que nada sabe el antiguo testamento» (L. Köhler, *ThlAT* [3], 1).

2-3 La lamentación y la afirmación expresadas en el v. 1, se fundamentan ahora, en los v. 2 y 3, mediante un veredicto del Juez celestial. Siempre que los salmos hablan del trono celestial de Yahvé y de la mirada escrutadora de Dios, se refieren siempre al oficio de juez de Yahvé que se halla por encima del universo entero: Sal 9,8s; 11,4s; 33,13; 102,20. En ese horizonte, se amplía inmediatamente el círculo de quienes son juzgados. Yahvé es el juez del mundo entero (Sal 7,7ss), él mira hacia abajo, pone su mirada על־בני־אדם («sobre los hijos de los hombres»; cf. también el Sal 11,4). Esta dilatación del horizonte, según la historia de las tradiciones, dimana de la concepción de que Dios,

1. «Primo itaque sciendum est, quantumvis mundus versutis et nasutis hominibus applaudat, qui sibi quidvis licentiae indulgent, insaniae tamen ipsos a Spiritu sancto damnari: quia nullus est magis brutus stupor, quam Dei oblivio» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 14,1).

que tiene su trono en Sión, es el אל עליון, el אדון, el מלך y el שופט del mundo entero. En consecuencia, no debiéramos hablar de «exageraciones apasionadas» (Gunkel) o de generalizaciones hiperbólicas, al referirnos a lo que se dice en los v. 1-3. Sobre la tradición, cf. *supra*, Introducción § 10, 1. Ante la mirada escrutadora de Yahvé, nadie puede mantenerse en pie. No hay en ninguna parte un משׂכיל que demuestre su sabiduría preguntando por Dios (cf. el Sal 12,2s). Todos se han desviado (סר) y se han corrompido (נאלחו). El veredicto de Yahvé confirma la afirmación formulada prolépticamente en el v. 1: אין עשׂה־טוב. Y siguen unas palabras que excluyen toda posible excepción: אין גם־אחד. Así que esto quiere decir: la depravación del נבל domina el mundo. El hablante profético (si comparamos sus afirmaciones con las del Sal 12 o las de Habacuc) sigue su propio camino en el sentido de que su lamentación «hace que el mordaz juicio sobre el Israel de su tiempo, expresado en el v. 1, sea confirmado con palabras todavía más duras, en el v. 3, por el Juez Yahvé, después de vista la causa en el cielo» (J. Jeremias, 115). «¡No hay quien haga el bien, no hay ni siquiera uno!».

Después de esta afirmación radical, confirmada por el vere 4
dicto del Juez celestial, viene ahora en el v. 4 la pregunta desesperada del salmista: «¿Es que no tienen inteligencia todos los que obran la iniquidad, los que devoran a mi pueblo (como) se come el pan, los que no invocan a Yahvé?». En vez del concepto נבל, aparece ahora la denominación, más concreta, פעלי און, que en los salmos designa casi siempre a los enemigos del individuo (cf. Introducción § 10, 4). El salmista se lamenta de la ceguera de «los que obran la maldad», que llevan a cabo sus maquinaciones en Israel. El tiempo perfecto ידעו indica actos repetidos, en otras palabras, una falta continua de inteligencia (BrSynt § 41a). Continuamente los פעלי און «aniquilan», «devoran» (אכלו; otra vez en perfecto) a «mi pueblo». En עמי, una expresión concebible únicamente en labios de un profeta, tenemos una prueba clara de que está hablando un representante del pueblo de Dios (cf. el Sal 12). Los malvados, en esta figura de dicción, aparecen como enormes monstruos que devoran a Israel; devoran a los miembros del pueblo de Dios «con la misma impasibilidad e indiferencia con que uno se come un trozo de pan» (H. Gunkel). Cf. Miq 3,3; Prov 30,14. En todo caso, el v. 4 constituye el punto culminante de la lamentación, en forma de una pregunta desesperada, que se exhala ante Yahvé.

5 En consonancia con la estructura paralela del Sal 12 y de Hab 1, era de esperar en el v. 5 el giro decisivo de los acontecimientos iniciado por Yahvé y del que se habla en este versículo. Está indicado, no mediante una palabra de Yahvé trasmitida proféticamente (como en el Sal 12,6) sino por la descripción de una visión (J. Jeremias, 115). A este propósito, habría que preguntarse dónde y cómo llegó el profeta a tener conciencia del acontecimiento descrito en el v. 5. Pero esta pregunta, que básicamente tiene que ver con el problema de la profecía cultual, no puede responderse a partir del texto. Acerca de este problema, cf. S. Mowinckel, *PsStud* III; A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel* (1944); A. Haldar, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites* (1945); a propósito del libro de Haldar, cf. H. H. Rowley, *Ritual and the Hebrew Prophets*: JSS (1955) 338s.

En tiempos perfectos de carácter profético el hablante expresa la validez y actualidad inviolables de lo que él ha visto. Los malvados, que «no sienten espanto ante Dios» (Sal 36,2), se estremecen y se sienten sobrecogidos de terror ante Dios que irrumpe súbitamente ante ellos como en guerra santa. Y Yahvé muestra su presencia entre los justos; se pone de parte de ellos, y se manifiesta entre ellos.

6 Desde el comienzo (visionario) de la intervención de Yahvé y por la seguridad, así obtenida, de que los acontecimientos toman un giro decisivo, el salmista se dirige a los פעלי און, y esta interpelación comienza espontáneamente con תבישו: «fracasaréis». Comenzarán ya por fracasar en sus planes. Sus propósitos no se pondrán por obra. La brevilocuencia עצת־עני se refiere a la maquinación («el plan contra el pobre») atajada de raíz. Yahvé interviene en favor de los pobres (cf. Introducción § 10, 3).

7 Así como el Sal 12, que tiene estructura parecida al nuestro, termina con una ardiente súplica, así también el Sal 14 termina con una encarecida petición: ¡Aparezca ya la «salvación de Israel» (ישועת ישראל)! La petición מי יתן, presentada en forma de pregunta, se extiende a todo Israel o al pueblo al que se dirige el hablante llamándolo «justo» y «pobre» (cf. עמי en el v. 4). La petición con que termina el salmo, suplica que haya un nuevo orden en todas las cosas, que se produzca un giro decisivo que traiga la salvación. A propósito de שׁוב שבות, cf. E. L. Dietrich, שׁוב שבות (1925). Si Yahvé trae la salvación a su pueblo y hace nuevas todas las cosas, entonces el regocijo y la alegría reinarán

en su comunidad, que ahora se encuentra en la tenebrosa situación de las afirmaciones y lamentaciones formuladas en el v. 1.

Finalidad

Para entender debidamente las peculiares afirmaciones del Sal 14, habrá que tener muy en cuenta dos hechos:

1. En los v. 1-3 se recalca la manera «necia» de pensar de todos los hombres en general (בני־אדם). Se observa por doquier, como quien dice, un movimiento primordial y un murmullo que determina las actitudes: אין אלהים. Bajo este signo que determina toda existencia humana, no hay nadie que haga el bien. No hay ni siquiera uno. El carácter universalmente inclusivo de este juicio se basa en la tradición y en la proclamación del oficio de Yahvé como Juez universal (cf. también Gén 6,5). No cambia para nada el hecho de que, en el Sal 14,4-6, se hable de las calamidades de los malvados, en las que Dios está presente e implicado. No hay que entender tampoco este carácter universalmente inclusivo como «exageración apasionada» (Gunkel). Sino que corresponde al descubrimiento radical y total de la culpa, según aparece en el antiguo testamento. Y este descubrimiento no se puede relativizar por ninguna concepción de otra clase (Sal 143,2). En este sentido y con esta finalidad, el apóstol Pablo cita en Rom 3,10s la primera parte del parte del Sal 14. «Judíos y griegos» se hallan bajo el poder de la destrucción: οὐ γάρ ἐστιν διαστολή· πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ (Rom 3,22.23).

2. A las preguntas: ¿dónde tendrá fin esta actividad impía y corruptora que rige al mundo entero? ¿dónde está Dios?, responde así el Sal 14: Dios, con su poderosa presencia, se halla maravillosamente presente entre los justos y los pobres. Aquí el hacedor de maldad tropieza de repente con una barrera. Aquí se encuentra él con Dios como el Juez que interviene en la tierra, en la debilidad de los desvalidos. Aquí fracasan los planes que se pusieron en marcha bajo el lema «אין אלהים». Ahora bien, el nuevo testamento proclama que los justos y los pobres del antiguo pacto eran únicamente anticipaciones del Cristo, en cuya debilidad Dios hace que la seguridad orgullosa fracase (1 Cor 1,27). El Crucificado, la víctima de los impíos, es el Juez (Ap 1,7). Desde entonces, él abraza a todos los «pobres» y los incluye

en sí. Y todo acto de hostilidad contra ellos, es un acto de hostilidad contra él mismo (Mt 25,40), contra el Juez: Mt 25,41ss.

Finalmente, habrá que darse cuenta de lo escandalosas que son de hecho las afirmaciones del Sal 14. No podremos desconocer su filo eclesiológico: el pueblo de Dios, un pueblo de gente impía y de hacedores de maldad, un pueblo en el que nadie hace el bien, ni siquiera uno solo. En el pueblo de Dios actúan los poderosos, los malvados. Ellos devoran a los débiles y a los pobres, como si estuvieran comiendo pan. Tan sólo por la intervención de Dios se salva y se da a conocer el verdadero Israel. El verdadero pueblo de Dios es el pueblo de los pobres, que tienen por refugio a Dios. Pero el escenario está dominado por los que no buscan a Dios, por los que, aunque son miembros del pueblo de Dios, viven y actúan con la persuasión íntima: «¡No hay Dios!». Y, así, el juicio ha de comenzar «por la casa de Dios» (1 Pe 4,17). Indudablemente, el Sal 14 da pruebas de ser un salmo profético, y sus afirmaciones deben verse y entenderse en el contexto de la profecía del antiguo testamento (Miq 7,2; Jer 5,1ss; 8,6; Is 59,4). El hecho de que este salmo profético se encuentre entre los cánticos y oraciones del antiguo testamento nos brinda ocasión para reflexionar de nuevo sobre la importancia de la profecía en el culto divino, y para no limitarnos a absorber o enmudecer con nuestros cánticos litúrgicos lo estremecedor (v. 5) que dimana de este texto, y que debe ser tenido muy en cuenta por la comunidad de Dios.

LAS CONDICIONES PARA LA ENTRADA EN EL SANTUARIO

Bibliografía: G. von Rad, *«Justicia» y «vida» en el lenguaje cúltico de los salmos*, en Id., *Estudios sobre el antiguo testamento*, Salamanca 1976, 209-229; K. Koch, *Tempeleinlassliturgien und Dekaloge, en Studien zur Theologie der alttestamentlichen Ueberlieferungen* (1961) 45-60; J. L. Koole, *Psalm 15 – Eine königliche Einzugsliturgie?*: OTS 13 (1963) 98-111; V. W. Rabe, *Israelite Opposition to the Temple*: CBQ 29 (1967) 228-233; O. García de la Fuente, *Liturgias de entrada, normas de asilo o exhortaciones proféticas. A propósito de los Salmos 15 y 24*: Aug 9 (1969) 266-298; J. A. Soggin, *Il Salmo 15. Osservazioni filologiche ed esegetiche*: Bi e Or 12 (1970) 83-90; Y. Avishur, *Psalm 15 – A Liturgical or Ethical Psalm?*: DorleDor 5 (1975) 124-127; P. D. Miller, *Poetic Ambiguity and Balance in Psalm 15*: VT 29 (1979) 416-424; P. R. Gordon, *A Syriac Exposition of Psalm 15*: Muséon 94 (1981) 231-233; W. Beyerlin, *Weisheitlich-kultische Heilsordnung. Studien zum 15. Psalm*, BThSt 9 (1985); O. Eckhart, *Kultus und Ethos in Jerusalemer Theologie*: ZAW 98 (1986) 161-179.

1 Salmo de David.
¡Oh Yahvé!, ¿quién podrá habitar en tu tienda[a]?
¿quién[b] podrá morar en tu santo monte?
2 El que anda irreprochablemente y practica justicia
y piensa con sinceridad en su corazón.
3 Quien con la lengua no difunde calumnia[c],
no hace nada malo a su prójimo
y no carga oprobio sobre su vecino.
4 Aquel para quien el reprobado[d] es despreciable,
pero honra a los que temen a Yahvé.
El que 'no'[e] jura para mala acción
y no cambia '...'[f].
5 No da su dinero a interés,
no acepta soborno contra inocentes.
Quien obra así, no vacilará eternamente.

1 **a** Varios manuscritos leen: בְּאֹהָלֶיךָ; esta versión piensan en las tiendas que los peregrinos arman en la zona del santuario.

b El G, el S y san Jerónimo introducen la conjunción copulativa para suavizar la conexión asindética que aparece en el TM.

3 **c** Sobre la significación de רגל = «ir de un lado para otro calumniando», cf. 2 Sam 19,28; Eclo 5,14.

4 **d** נמאס = «el despreciado», «el reprobado». Según el paralelismo de los miembros, cabría esperar más bien מואס o quizás מְנָאֵץ («el calumniador»). En el G: πονηρευόμενος. Sin embargo, נמאס en el sentido de «reprobado (por Dios)» se halla atestiguado en Is 54,6.

e El texto está corrompido. En el TM falta la segunda mitad del verso. Pero el Sal 24,1-6, que debe consultarse como texto paralelo al del Sal 15, sugiere que consideremos el Sal 15,4b como el fragmento mutilado de un paralelismo de miembros en el que la primera mitad del verso estaba introducida por לא, y la segunda por ולא (cf. Sal 24,4). Según eso, podríamos insertar לא delante de נשבע y suponer que se ha omitido una palabra después de ימר. El G y el S intentan remediar con לְהָרֵעַ (τῷ πλησίον αὐτοῦ) la dificultad surgida por la omisión de לא. Traducir el TM por «él mantiene su juramento, aunque ello le perjudique», es una traducción que parece difícil de admitir.

f Evidentemente, en este lugar se ha omitido una palabra. Las trasposiciones (como las propuestas por H. Schmidt) no resuelven el problema.

Forma

El Sal 15, enumerado entre los «salmos de David» en la colección del Salterio, tiene una estructura muy clara. A la pregunta formulada en el v. 1, se responde en los v. 2-5. En cuanto a la métrica, predomina la doble cadencia de ritmo ternario (v. 1.3.4.5). El v. 2 debe leerse según el metro de 4 + 3. El primer hemistiquio del v. 3 es una cadencia ternaria incompleta. En el v. 4b habrá que contar probablemente con la mutilación de un verso (cf. *supra*).

La primera consideración sobre la forma del Sal 15 tendrá que concentrarse en el v. 1. Se interpela a Yahvé y se le hace a él la pregunta. Parecería obvio el estilo de un cántico de oración; pero se ve luego que el salmo está caracterizado predominantemente por la respuesta que se da en los v. 2-5. Tendremos que prestar plena atención a la correspondencia existente entre la pregunta y la respuesta. H. Gunkel fue el primero en señalar que el Sal 15 se basa en la consulta hecha a la תורה, consulta que era habitual en Israel. Una persona acude al sacerdote y le pide

que le dé una «instrucción» trasmitida en el nombre de Yahvé Como ejemplos de tales consultas de la *torá*, podríamos mencionar los siguientes pasajes: Zac 7,1ss.; Ag 2,1ss; 2 Sam 21,1ss. Como la pregunta está dirigida supremamente a Yahvé, la respuesta se dará también en nombre de Yahvé. Ahora bien, se observa que el Sal 15 no puede entenderse, ni mucho menos, como la consulta hecha por un individuo. La pregunta formulada en el v. 1 se extiende en sentido amplio y abarca las condiciones necesarias para entrar en el santuario. Y la respuesta que se da en los v. 2-5 enumera algunas estipulaciones del derecho divino del antiguo testamento, señalándose que la obediencia a las mismas es la condición para participar en el culto divino (a propósito de esas estipulaciones, cf. K. Koch, 46ss). Por tanto, el proceso de consulta a la *torá* fue trasferido a un ritual de la comunidad en adoración. Y este proceso deberá contemplarse en un contexto más amplio, habiendo de investigarse cuál es su «Sitz im Leben». Pero ya desde ahora podemos considerar, como explicación adecuada, designar a esta forma como «liturgia de *torá*» o —según habrá que mostrar todavía en detalle— «liturgia de entrada». Tales liturgias pertenecen al culto en Sión y se encuentran muy próximas a este conjunto temático. Cf. *supra*, Introducción § 6, 4. Sin embargo, el Sal 15 deberá coordinarse con los sucesos atestiguados en el Sal 24 y pertenecerá, por tanto, al contexto de los procedimientos de entrada en el santuario.

El Sal 15 no está aislado en el antiguo testamento. Debe asociarse estrechamente con Sal 24 (según se hizo ya notar). Otros paralelos que pueden aducirse son: Is 33,14-16; Miq 6,6-8 y Esd 18,5ss sobre ello cf. K. Koch, 51ss. Koch piensa que la forma más antigua está representada en el salmo 15 y en Miq 6,8. Y llega a formular la siguiente afirmación relativa a la historia de las tradiciones: «El desarrollo de las condiciones para la entrada, condiciones que al principio fueron sencillas y estuvieron orientadas positivamente, mediante la adopción de preceptos al estilo del decálogo... quedó terminado en tiempo de la monarquía» (58). La interpretación del Sal 15 tendrá que hacer referencia a los pasajes paralelos que se han mencionado.

Marco

Podemos reconstruir el marco del Sal 15 mediante su comparación con el Sal 24. Al efectuarse la entrada en el santuario de Jerusalén, tenía lugar un acto litúrgico (cf. Introducción § 6, 6). Los participantes en el culto, en pie ante las puertas del recinto

del culto, formulan la pregunta: «¡Oh Yahvé!, ¿quién podrá habitar en tu tienda? ¿quién podrá morar en tu santo monte?». Desde dentro, les responde un portavoz de los sacerdotes, declarándoles cuáles son las condiciones para la entrada (cf. Sal 24,3ss; cf. K. Koch, 46). Sólo entonces comienza a efectuarse la entrada (Sal 24,7ss). Por tanto, la designación del Sal 15 como «liturgia de *torá*» o «liturgia de entrada» es adecuada desde el punto de vista del «Sitz im Leben» de este salmo. El Sal 15 pertenece a las tradiciones del templo de Jerusalén («tu monte santo», «tu tienda», Sal 15,1). Difícilmente se podrá dudar de que este salmo se compuso y utilizó en el culto de la época anterior al destierro. Más tarde, el salmo —como cántico de oración— debió de recordar al orante cuáles son las notas características del צדיק y llegó a ser parte integrande de la piedad de la תורה en el judaísmo. Pero el salmo 15 influyó también en la tradición del cristianismo primitivo.

En el culto del cercano oriente antiguo se observa en todas partes que se señalan ciertas condiciones que deben cumplir los participantes en el culto, si quieren entrar en el santuario. En un recinto sagrado de Egipto hallamos la siguiente inscripción: «El que entre aquí debe estar limpio, y debe purificarse de la misma manera que lo hace para entrar en el templo del gran dios». Se exige, sobre todo, que el participante en el culto tenga «manos limpias» (A. Erman, *Die Religion der Aegypter* [1934] 190). En una oración acádica de arrepentimiento se confiesa así una culpa considerada como especialmente grave: «En mi estado impuro penetré una y otra vez en el templo. Lo que es la mayor abominación para ti, lo hice yo una y otra vez» (Falkenstein-von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* [1953] 273). Y en Egipto, el Libro de los muertos nos da a conocer toda una serie de afirmaciones solemnes por las que la persona asegura, mediante un juramento de purificación, que se halla limpia y puede ser admitida: «No he pecado contra los hombres; no hice desgraciados a los hombres; no maté bueyes consagrados a la divinidad; no pequé en el lugar de la verdad; no supe de malicia; no hice cosas malas...» (sobre esta cadena de afirmaciones solemnes cf. E. Lehmann-H. Haas, *Textbuch zur Religionsgeschichte* [[2]1922] 273s). Los formularios con la serie de afirmaciones solemnes existían como «espejos de confesión» o «pautas para examen de conciencia» (K. Galling: ZAW 47 [1929] 125). En el antiguo testamento encontramos ejemplos significativos de «espejos de confesión» o «juramentos de purificación» en Dt 26,13ss y Job 31. Las «liturgias de entrada» que hallamos en los Sal 15 y 24 pertenecen directamente a todo este complejo. Estos salmos contienen los elementos litúrgicos de un ritual fijo de purificación que se realizaba a la entrada del santuario o mientras se penetraba en él. En los Sal 15 y 24 la respuesta de conformidad con la *torá* contiene las «notas esenciales del צדיק» (G. von Rad, *«Justicia» y*

«vida» en el lenguaje cúltico de los salmos, 211). Se esboza la imagen del «צדיק ejemplar» (G. von Rad) (a propósito de esto, cf. también, Ez 18,5-7). El צדיק es el participante adecuado en el culto de Israel. La עדת צדיקים (Sal 1,5) puede hacer su entrada en el santuario de Yahvé: Sal 5,8; 24,3ss; 118,19-20; Is 26,2.

En tiempos recientes se han ampliado las investigaciones sobre el Sal 15 dentro de la perspectiva de la historia de las religiones, y se han aducido nuevos paralelos. Cf. especialmente O. García de la Fuente, 270ss.

Comentario

A propósito de מזמור לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2. 1
Al principio del Sal 15 se pregunta a Yahvé quién podrá entrar en el santuario y quién podrá morar en él. Los peregrinos, que están ante las puertas del santuario, se dirigen a Yahvé mismo. El Dios presente en el santuario es el único que decide. Los verbos גור y שׁכן hacen referencia a la idea de que el participante en el culto, una vez que ha sido admitido en el santuario, se halla bajo la protección de Dios (Sal 61,5) y recibe «derecho de ciudadanía» (Ef 2,19; Flp 3,20) en el recinto sagrado. Allá donde Yahvé está presente, reina «fuego devorador» (Is 33,14). ¿Quién podrá morar allí? El lugar de la presencia de Yahvé está indicado por dos términos que señalan claramente al santuario de Jerusalén: אהלך («tu tienda») y הר קדשׁך («tu santo monte»). El nombre de אהל para designar al templo (cf. también Sal 61,5; Is 33,20) no es en primera línea una expresión arcaizante o poética. Sino que en esta manera de denominar el templo pervive la tradición del santuario de Yahvé instalado en una tienda (el «tabernáculo»; 2 Sam 7,6). A propósito de הר קדשׁך, cf. Sal 2,6; 3,5; 43,3; 48,2, etc.

A la pregunta litúrgica de la comunidad, que desea vivamen- 2-5
te entrar en el santuario, responden ahora los v. 2-5. Los encargados del culto anuncian, en nombre de Yahvé, las condiciones para entrar en el santuario, y lo hacen pregonando estipulaciones del derecho divino que figuran en el antiguo testamento. Si consideramos, en primer lugar, la naturaleza formal de tales estipulaciones de derecho divino, no podremos estar de acuerdo con la opinión de H. Schmidt y F. Nötscher de que —lo mismo que en el decálogo— se trata de diez estipulaciones. Pues hemos de distinguir entre la declaración básica y general que se hace en el v. 2, por un lado, y las explicaciones que se formulan en los v. 3-5

para penetrar en los diversos detalles específicos, por el otro. Pero, aun prescindiendo de este hecho, es problemático considerar las afirmaciones paralelas de un versículo completo como dos estipulaciones diferentes (según piensan H. Schmidt y F. Nötscher). Queda, pues, descartada esta conjetura. Sin embargo, es digna de tenerse en cuenta la estructura de las estipulaciones, que comienzan por לא (con excepción de 4a). A propósito del v. 4b véanse las notas de crítica textual.

De la serie de estipulaciones jurídicas, se destaca luego la proposición final עשׂה־אלה לא ימוט לעולם («quien obra así no vacilará eternamente»), que es claramente una promesa. Si consideramos ahora la incongruencia entre la pregunta formulada en el v. 1 y la respuesta dada en el v. 5 (promesa final), entonces tendremos que reconocer que queda rota la estructura lógica de todo el salmo entre los v. 2 y 3. La respuesta al v. 1 se da en el v. 2. Pero la explicación que se da en los v. 3-5 tiende ya hacia la promesa final enunciada en el v. 5.

2 Así, pues, la pregunta litúrgica del v. 1 queda respondida esencialmente en el v. 2. En él se declara en términos muy fundamentales la condición para morar en el lugar santo. Tres enunciados, en forma de participios, se van formulando sucesivamente. הולך תמים («el que anda irreprochablemente») se refiere al que vive integrado en una vida de comunidad que exige conducta irreprochable; cf. L. Köhler, *TheolAT* [3], 155s. פעל צדק («es el que practica justicia»), es la formulación central del salmo, la cual habla de la verdadera condición fundamental para ser admitido. En el santuario de Yahvé podrá entrar únicamente el צדיק[1]. Unicamente la persona que viva de conformidad con el pacto (o alianza) y que guarde (פעל) los estatutos de la relación comunitaria entre Yahvé y su pueblo: únicamente esa persona podrá entrar en el recinto sagrado. Para una descripción detallada del צדיק o del פעל צדק, cf. —entre otros pasajes— Ez 18,5-7. Esta conducta recta e irreprochable con respecto a los estatutos fijados por Yahvé en el pacto con su pueblo se orienta hacia lo más íntimo de la persona: דבר אמת בלבבו («el que piensa con sinceridad en su corazón»). La expresión דבר בלבבו se refiere a los pensamientos y a lo que se medita en el corazón. Los movi-

1. «Sed quia multis caeremoniis hypocritae se ut plurimum venditant (quorum tamen impietatem coarguit vita exterior, dum pleni sunt fastu, crudelitate, violentia, fraudibus et rapinis dediti) ut in lucem trahantur quicunque tales sunt, verae et sincere fidei probationem peti ex secunda Legis tabula. Nam ut quisque iustitiam et aequitatem cum proximis suius colit, re ipsa demonstrat se Deum timere» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 15,2).

mientos más íntimos del pensamiento y las direcciones en que se mueve la voluntad ¿son «fieles» y «fiables»? ¿son אמת? La penetración de la palabra en los ámbitos más íntimos de la existencia humana se halla atestiguada en Dt 6,4. Por eso, está implicada —sin reserva alguna— toda la persona. La צדקה es cosa completa, es totalidad. «Si se era צדיק, se era no en sentido incoativo ni aproximado, sino en la totalidad» (G. von Rad, *«Justicia» y «vida» en el lenguaje cúltico de los salmos*, 215). Por eso, la pregunta introducida por el מי, en el v. 1, es respondida haciéndose referencia a un tipo de vida íntegra e irreprochable, que se ajuste a los estatutos del pacto con Yahvé. En sentido paradigmático, se traza la imagen arquetípica del צדיק, como ejemplo a seguir.

No podemos pasar por alto la cuestión teológica que surge en relación con el v. 2: en el Sal 15, ¿la perfección del צדיק es presupuesto para tener acceso a la cercanía de Dios y para recibir la salvación?

En los comentarios se ofrecen diversas reflexiones sobre la forma en que la moralidad y el culto se hallan relacionados mutuamente en el Sal 15. Casi siempre se piensa en que la moralidad profética hizo irrupción (en época más tardía) en la esfera del culto. H. Gunkel hace la siguiente observación a propósito del v. 2: «Aquí reconocemos claramente la influencia del movimiento profético, que desplazó por completo los sacrificios y prácticas sagradas e instituyó en su lugar la moralidad». La hipótesis de tal «influencia profética» tiene, desde luego, repercusiones inmediatas sobre la datación de nuestro salmo: en tiempos posteriores al destierro —así se afirma— la moralidad profética pudo adquirir influencia en el culto. Pero, a este respecto, se lamenta la expresión de condicionamiento nomístico —el condicionarlo todo al cumplimiento de la ley— de la moralidad profética, que —según dicen— tendería hacia la actitud típicamente judía y hacia el «juramento de los esenios» (B. Duhm). Si estas afirmaciones están en lo cierto, entonces el Sal 15 sería modelo perfecto de piedad legalista que hace de la obediencia perfecta el presupuesto para recibir la salvación. A propósito de estos problemas escribe G. von Rad: «Pero no es necesario concluir que la observancia de los mandamientos era en el antiguo Israel una condición básica para la recepción de la salvación en el culto; en efecto, los que pedían el permiso de entrar no se presentaban por primera vez ante Yahvé, pues nunca dejaron de ser miembros de su comunidad. Pero una cosa es evidente; a quienes venían al culto se les pedía algo así como una declaración de lealtad a la ley de Yahvé. De hecho, observar los mandamientos era una empresa posible; incluso la consideraban fácil. Por esto, la pregunta dirigida a quienes deseaban entrar en el templo, es decir, si eran leales hacia los mandamientos y si lo habían sido en el pasado, equivalía a preguntarse por su צדקה (justicia); y así se habla de 'las puertas de la justicia', que sólo los 'justos' pueden atravesar» (G. von Rad, *TeolAT* I, 462s). Hemos de hacer referencia también a Sal 118,19s;

Is 26,2. Así, pues, la liturgia de entrada confronta incesantemente de nuevo a cada uno de los participantes en el culto con la cuestión de si, en el tiempo transcurrido entre fiesta y fiesta, ha vivido y actuado de conformidad con los mandamientos de Dios. En Israel, el culto divino y la vida se hallan relacionados de manera sumamente íntima. Ya en las más antiguas tradiciones, el acto habitual de comprometerse a cumplir el pacto culmina en una confesión que se aplica a toda la vida (Jos 24,15.21.24). El derecho de Dios fue originariamente en Israel el contenido esencial del culto divino. Por eso, no podremos considerar la liturgia de entrada como resultado tardío de una confluencia entre la profecía y el culto. Los profetas no introducen la moralidad en el culto como un elemento nuevo y revolucionario; sino que, más bien, son renovadores, reformadores de un culto en los días festivos que con el transcurso del tiempo se había ido desligando del derecho de Dios. En el Sal 15, el derecho de Dios pertenece todavía esencialmente al culto. Pero, cuando el profeta Jeremías va a entrar por la puerta del templo para proclamar el derecho de Dios a «los que entran» (Jer 7,1s), esta misión profética presupone que la institución de la liturgia de *torá* ha decaído por completo.

3 A partir del v. 3 se van explicitando las afirmaciones hechas en el v. 2. Se mencionan algunas formas concretas de conducta en la vida cotidiana, y se las recuerda a los participantes en el culto como aplicación del derecho de Dios. En los v. 3-5 no se hace mención de las burdas trasgresiones, que Jeremías, por ejemplo, echa en cara a los que entran en el templo con palabras que ponen de manifiesto sus culpas (Jer 7,5ss). Se da por supuesto que los mandamientos básicos sencillos y grandes siguen estando en vigor. En la liturgia de entrada se mencionan tan sólo algunos delitos: aquellos, por cierto, que —por estar sustraídos a la acción judicial normal— permanecen en lo oculto. En este sentido, la serie de preceptos jurídicos mencionados en el Sal 15 está relacionada con el derecho apodíctico de Dios, pues los mandamientos apodícticos se aplican a actos y esferas de la vida que no se convierten en casos para la justicia o que, en determinadas circunstancias, no quedan bajo acción judicial. Ahora bien, los asertos que se hacen en el Sal 15 van en otra dirección. En el derecho apodíctico, Israel atiende a la proclamación de la voluntad de aquel que es el único Señor de Israel, en cuanto esta voluntad se manifiesta directamente a la comunidad. En el Sal 15 —sobre la base del derecho divino notorio a la comunidad— se esbozan las notas características del צדיק, las notas características de quien es admitido al santuario de Yahvé. El צדיק no anda de un lado para otro (רגל) difundiendo calumnias, no hace nada malo a su prójimo ni carga oprobio sobre su vecino espar-

ciendo falsos rumores o realizando intrigas malévolas. Por consiguiente, en el v. 3 se trata de las relaciones con el vecino. Aquí se demuestra en la vida cotidiana cuál es la conducta irreprochable, la práctica de la justicia, y la pureza de los sentimientos interiores (v. 2).

Una falla se extiende por todo Israel. Hay personas a quie- 4
nes Yahvé ha reprobado (¿los que menosprecian a Yahvé?), y hay personas que tienen temor de Yahvé. Pues bien, en el v. 4 se habla de la conducta del צדיק con respecto a estos dos grupos. Hay que considerar como «despreciable» a quien ha sido reprobado (por Dios), y hay que evitar la esfera de influencia de esa persona (cf. el Sal 1,1). Por el contrario, debe honrarse (כבד) a los יראי יהוה («los que temen a Yahvé»). Aquí se le exige al צדיק una confesión de fe en las cuestiones del trato cotidiano. De este tema se trata principalmente en el Sal 1.

Si se ha enmendado correctamente el texto corrompido del v. 4b (cf. *supra* las notas de crítica textual), entonces el tema de que ahora se habla es el del juramento en falso. En el Sal 24,4 el pasaje correspondiente dice así: אשר לא־נשא לשוא נפשי ולא נשבע למרמה (el que «no orienta su alma hacia lo vano, y no jura con engaño»). Se trata del juramento irreflexivo, del juramento en vano, por el que alguien trata de realizar alguna injusticia (להרע). Cf. a propósito de esto, Lev 5,4. No es posible ya reconstruir por completo el versículo.

El v. 5 habla de comerciar con el dinero. El צדיק no se enri- 5
quece de manera poco honrada. No presta dinero con usura; no acepta sobornos. En las leyes del antiguo testamento, el prestar dinero se entiende exclusivamente como una ayuda: Ex 22,24; Lev 25,36s; Dt 23,20. Sabemos que en el cercano oriente antiguo se comerciaba con el dinero, prestando a intereses mostruosos. En Babilonia se exigía el 33,3 por ciento de interés, y en Asiria, hasta el 50 por ciento (B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, I 156, 364). Tal enriquecimiento injusto no podía ser posible en el ordenamiento de la comunidad de Israel. פעל צדק (v. 2) significa: ayudar con el dinero prestado y no prestar dinero a usura.

El derecho divino del antiguo testamento habla del soborno en Ex 23,8; Dt 16,19; 27,25. El צדיק se pone a favor de los derechos del נקי («inocente»). Y, así, la condición para entrar en el santuario mencionada en el v. 5 muestra también que hay que observar siempre la conducta adecuada en la vida cotidiana de la comunidad. El que participa del culto en Sión, en presencia de Yahvé, que es Dios de justicia y de ayuda, muestra su צדקה

en las transacciones y negocios ocultos, que no son accesibles a la mirada y a la intervención de ningún poder judicial. El don de la salvación, en el culto del antiguo testamento, no es un centro mágico de poder y no se dispensa en cada fiesta con plenitud impersonal. A cada visitante que acuda a Sión se le exige una declaración de fidelidad. ¿Vives de acuerdo con el pacto concertado con Yahvé? ¿es Yahvé el Señor de tu vida cotidiana? En este punto, el antiguo testamento muestra que el עבד (servicio/culto) de la comunidad de Yahvé no tiene que ver únicamente con el arte de realizar el culto y con especiales disposiciones relativas al mismo, no tiene que ver con conductas rituales ni con reglas esotéricas, sino con la vida entera de cada individuo (Jos 24,15.21.23). El que cumple la palabra (Sant 1,21ss) recibe la promesa לא ימוט לעולם («no vacilará eternamente»). Pero ¿qué sentido tiene לא מוט? No debemos hablar precipitadamente de «bendición» en sentido general o de «ayuda frente a la calamidad» (Herkenne). Hay concepciones específicas que son fundamentales en el lenguaje de los salmos. La comunidad de los צדיקים que hace su entrada, penetra en el ámbito en que Yahvé está presente como «roca eterna» (Is 26,2-4). En la tradición cultual de Sión, las concepciones cósmicas del tiempo inmemorial de la fundación del mundo, firmemente cimentado y que se eleva hasta los cielos, se combinan con la roca santa del monte en que se alza el templo de Jerusalén (H. Schmidt, *Der heilige Fels in Jerusalem* [1933] 94ss). Estas concepciones (que muy probablemente se originaron en época preisraelítica) fueron transferidas a Yahvé. Yahvé mismo es la «roca eterna» Sal 31,4; 42,10. Por tanto, quien entra en el santuario está penetrando en un terreno al que nada pueden hacer las grandes catástrofes cósmicas: «no vacila», no se estremece, Sal 26,12; 61,3-5, etc. Este acontecimiento de participar en el hecho de que Yahvé sea «roca eterna» se entiende que es una cosa continua y permanente, algo que influye y determina la vida de los hombres, Sal 112,6. El לעולם del v. 5 debe entenderse en este sentido (cf. también el Sal 16,8).

Finalidad

Yahvé, que tiene su trono en Sión, es un Dios de justicia. Su culto no es una concesión naturalista y mágica de poder a la comunidad congregada. Yahvé es el Señor de toda vida. A quien

entra en el ámbito de la presencia de Dios, se le interroga sobre su conducta cotidiana y es llamado a cuenta. El culto en el santuario comienza con una pregunta decisiva acerca de la obediencia. Las «condiciones» para entrar en el recinto del templo acaban con todo frenesí cultual; vuelven la atención de quien participa en el culto y la concentran en su vida diaria. «No los que dicen ¡Señor, Señor!, sino los que cumplen la voluntad de Dios son bien recibidos en la casa de Dios y gozan de los derechos de morar en ella» (Franz Delitzsch).

Sin embargo, la comunidad del nuevo testamento tendrá que prestar especial atención a dos puntos: 1. Sión, en el antiguo testamento, tiene el carácter de una realidad última (Is 2,2ss) que trasciende con mucho todas las condiciones de la vida en la tierra. Toda aproximación a este santuario se realiza bajo el signo de un supremo gozo y de una suprema seriedad. En consecuencia, el nuevo testamento ha hablado «escatológicamente» de Sión (Heb 12,22). La «Jerusalén celestial» del Apocalipsis es la meta final a la que van a parar todos los caminos de la comunidad. Y, así, en la Iglesia del nuevo pacto se habla de Sión, pero sólo en sentido «escatológico». Las declaraciones formuladas en el antiguo testamento tienen ya una inconfundible transparencia en relación con esta realidad suprema. Sin embargo, la comunidad del nuevo testamento tendrá que preguntarse cómo proyecta su imagen en esta realidad suprema sobre todo acto específico de culto y sobre sus ordenamientos, liturgias y proclamaciones. 2. Cuando se afirma en el Sal 15 que únicamente «el que practica la justicia» (פעל צדק) tiene acceso al santuario de Dios, y cuando las «notas características» de ese צדיק se describen de manera muy supraindividual y ejemplar, entonces debemos observar inmediatamente que Cristo es el cumplimiento: el «fue hecho por Dios nuestra justicia» (1 Cor 1,30). En él hace su aparición el «prototipo» supraindividual y ejemplar del צדיק del antiguo testamento. Pertenecer a la «nueva creación» significa tener comunión con Cristo: vivir en él. Tan sólo el que cumple la palabra tendrá participación en él (Rom 2,13; Sant 1,22ss)[2]. La palabra apostólica proclama que la προσαγωγή (el acceso) a Dios es un acontecimiento que tiene lugar únicamente en la fe en Jesucristo (Rom 5,2).

2. «Observa autem 'operator iustitiae', non ait 'qui loquitur, cogitat, audit iustitiam', quia non auditores, sed factores legis iustificabuntur» (Lutero, WA 5; 432,5s).

En la historia de las tradiciones es significativo y podría dar lugar a ulteriores reflexiones de teología bíblica el hecho de que los «logia» (o sentencias) del nuevo testamento que se refieren a la «entrada en el reino de Dios», sigan hablando de que hay que dar prueba de δικαιοσύνη. La tradición y la vieja liturgia del acceso a las puertas del santuario, trasmitidas por conductos judíos, han seguido influyendo (cf. H. Windisch, ZNW [1928] 177ss).

Salmo 16

LA SUERTE DICHOSA ANTE LA FAZ DE LA MUERTE

Bibliografía: E. Zooli, *Die Heiligen im Psalm 16*: ThZ Basel 6 (1950) 149-150; H. W. Boers, *Psalm 16 and the historical Origin of the Christian Faith*: ZNW 60 (1969) 105-110; A. Schmitt, *Psalm 16,8-11 als Zeugnis der Auferstehung in der Apostelgeschichte*: BZ NF 17 (1973) 229-248.

1 Un *miktam* de David.
¡Protégeme, oh Dios, pues en ti me refugio!
2 Yo 'dije'[a] a Yahvé: «Tú eres mi Señor,
mi dicha 'está sólo en ti'[b]».
3 Hacia los santos en la tierra 'está su anhelo'[c],
en ellos 'él glorifica'[d] 'su'[e] total voluntad de salvar.
4 ...[f]
grandes son sus dolores, los otros (dioses) les cortejan[g].
No me gusta ofrecer sus sacrificios de sangre,
tomar sus nombres en mis labios.
5 ¡Oh Yahvé, mi heredad y mi copa!
Tú eres quien 'fija'[h] mi suerte.
6 Para mí la cuerda de medir cayó en lugar precioso,
sí, 'mi'[i] herencia me gusta mucho.
7 Ensalzo a Yahvé, que me aconseja,
aun de noche lo más íntimo de mí me exhorta.
8 Tengo a Yahvé constantemente ante mis ojos,
él permanece a mi derecha, no vacilo.
9 Por eso se alegra mi corazón y se regocija mi alma,
y también mi cuerpo morará seguro.
10 Pues tú no abandonas mi vida al Sheol,
no permites que tu devoto vea la fosa.
11 Tú me muestras el camino de la vida.
¡Plenitud de gozo en tu presencia!
¡A tu diestra, delicias para siempre!

a Unos cuantos manuscritos leen אָמַרְתִּי. Cf. el G, el S y san 2
Jerónimo.

b El texto del TM ofrece dificultades. Si אדני אתה es el primer miembro de la interpelación dirigida a Yahvé, entonces טובתי בל־עליך debe entenderse como segundo miembro. Pero בל, como negación poética, es admisible únicamente en este contexto, si el texto, siguiendo a σ', T y san Jerónimo (*non sine te*), se enmienda para que diga בַּל בִּלְעָדֶיךָ (F. Baethgen). No se necesitaría corrección de עליך, si על pudiera entenderse en el sentido de BrSynt § 110s. Driver hace la siguiente enmienda: כֻּלָּה עליך *«mi dicha está completamente en ti»*. Se daría otra posibilidad enteramente distinta de entender el texto, si se corrigiera אדני; en ese caso, el primer miembro de la interpelación dirigida a Yahvé sería אתה טובתי. Entonces, la negación בל־עליך se añadiría al v. 3. Pero en ese caso surgirían nuevas dificultades (cf. *infra*).

3 **c** El texto del v. 3 está corrompido. Tan sólo la conjetura puede ayudarnos. הֵמָּה al final del primer hemistiquio es inoportuno. Se espera un verbo. ¿Habrá que leer en este lugar הָמָה? Cf. a propósito de המה (מעי) ל, Jer 31,20. Pero tal vez (cf. el paralelismo de los miembros חפץ): חָמַד con ל BrSynt § 107c.

d ואדירי, en el TM, difícilmente será posible. La expresión en estado constructo presenta una forma nada común. El G lee un verbo: ἐθαυμάστωσεν. Esto ofrecería un punto de apoyo para efectuar la enmienda יַאדִיר (cf. Is 42,21).

e El G ha leído כל־חפצו־בם y ofrece así una clave para una muy posible comprensión del texto.

4 **f** El v. 4, por contraste con el v. 3, se refiere probablemente a los adoradores de ídolos. Así puede reconocerse todavía por el contexto. Es posible la conjetura de que haya quedado suprimida la primera mitad del verso, que procede a la expresión ירבו עצבותם אחד מהרו. El sufijo en עצבותם («sus dolores») se refiere seguramente a personas mencionadas anteriormente (¿רשעים por contraste con קדושים?).

g מהרו es una expresión discutida, porque lo de «cortejar» tiene por objeto a personas de sexo femenino (Ex 22,15). El G leyó מִהֲרוּ (ἐτάχυναν). En algunos comentarios se considera también posible la conjetura המירו (cf. Jer 2,11). De todos modos, אחר significa probablemente אל אחר (Ex 34,14).

5 **h** En el antiguo testamento se desconoce la existencia de un verbo ימך, del que pudiera derivarse la forma *hifil* תומיך. El G σὺ εἶ ὁ ἀποκαθιστῶν señala hacia una construcción de participio (corriente en el himno): תּוֹמֵךְ de תמך.

6 **i** Siguiendo el G (τὴν κληρονομίαν μου) y el S, hay que leer aquí ciertamente: נחלתִי.

Forma

Al considerar ya los aspectos formales del Sal 16, el estado de corrupción en que se halla el texto en los v. 3 y 4 ofrece

dificultades. Tan sólo a reserva de que la comprensión del texto presentada en la traducción sea probablemente correcta, podremos proceder a explicar el salmo. El exegeta no debe eludir su obligación de aceptar también como posibles otras interpretaciones en determinados puntos.

Si seguimos la traducción ofrecida, podremos hacernos la siguiente idea acerca de la estructura del Sal 16: los v. 1-2 son expresión de confianza; los v. 3-4 son una reflexión sobre la posición de Yahvé con respecto a los santos, y sobre la relación del orante con los adoradores de los ídolos; los v. 5-8, confianza y seguridad en Yahvé; los v. 9-11, la certidumbre de ser salvado de la muerte. Si podemos tomar como punto de partida tal comprensión de la estructura y de la marcha del pensamiento en todo el salmo, entonces surgirá en primer lugar la cuestión acerca de la forma métrica. Resultado del estado general en que se halla el texto es que, en el Sal 16, tengamos versículos muy desiguales. La forma no corrompida del texto, los v. 5-9, muestran de forma constante el metro 4 + 3 (en el v. 10: 4 + 4). En el resto de los versículos se observa la siguiente acentuación: v. 1-2a: 4 + 4; v. 2b: cadencia ternaria sin paralelismo; v. 3: 3 + 3; v. 4: x + 4 y 3 + 4; v. 11: 3 y 3 + 3.

El Sal 16 se clasifica generalmente dentro del género de las lamentaciones de un individuo (cf. Gunkel-Begrich, *EinlPs*, n.° 1, 24). Pero no se pueden señalar los elementos de la lamentación. Por eso, es aconsejable clasificar Sal 16 como cántico de oración (en hebreo: תפלה). Cf. Introducción § 6, 2. Si recorremos los diversos versículos, entonces podremos ir concretando la clasificación de la forma basándonos en el contenido. Los v. 2s contienen la expresión de una confesión de fe, que se formula llena de confianza en la interpelación dirigida a Yahvé. Y, en general, el Sal 16 contiene una serie de afirmaciones de confianza y de fe. En el v. 7 se escucha la nota de la alabanza (cf. Introducción § 6, 1). El cántico de oración se dirige a Yahvé (v. 2.5.10s), pero algunas veces se habla también de Yahvé en tercera persona (v. 3.7s).

Marco

Podemos suponer que el salmo 16 se entonaba en el recinto del santuario (¿de Jerusalén?) (v. 1). El orante ha buscado refugio en la zona de protección del templo. A propósito de חסה, cf. E. Gerstenberger, THAT I, 621ss; L. Delekat, *Asylie und Schutz-*

orakel (1967). A un deseo de información exacta sobre quién pudo haber sido, concretamente, el orante —o, para expresarlo más cuidadosamente, qué situación vital puede inferirse del formulario de oración del salmo— sólo se puede responder inicialmente mediante un esquema a grandes rasgos. Por las afirmaciones que se hacen en los v. 4-6, recibimos la impresión de que aquí está hablando un sacerdote, un levita (cf. la explicación en el «Comentario»). Si esta explicación está en lo cierto, entonces el salmo se refiere a condiciones de vida específica y debe considerarse una oración sacerdotal. Pero sería muy posible que en el formulario de oración se hubieran generalizado determinadas concepciones y términos del mundo de la vida sacerdotal; para decirlo con otras palabras, sería muy posible que los autores del formulario, que deben buscarse dentro del círculo de los sacerdotes, hubieran incorporado al cántico de oración elementos de su teología —lo mismo que en el Sal 3 se incorporaron aspectos de la realeza (cf. dicho salmo)—. Las cuestiones de detalle se estudiarán en el comentario del texto, en el que prestaremos debida atención a los matices.

Si tenemos en cuenta las múltiples dificultades que surgen a la hora de establecer el marco del salmo, veremos que será muy difícil hacer una datación del mismo. Se piensa a veces en las circunstancias que pueden observarse en Is 57,3ss; 62,11ss; 65,1ss, y entonces se inclina uno a asignar el Sal 16 a la situación de la diáspora, después del destierro (H. Gunkel), o podemos conjeturar una fecha todavía más tardía (B. Duhm). A. Weiser, cree que el salmo se remonta al contexto de un «culto de una festividad para celebrar la alianza, en tiempos anteriores al destierro», culto supuesto por él como una hipótesis. Pero todos los intentos se basan en un fundamento incierto. No se puede excluir una fecha de composición anterior al destierro, ni siquiera fundándose en un estudio estadístico de las palabras.

Comentario

1 A propósito de מכתם, cf. Introducción § 4, n.º 4. A propósito de לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2.

El Sal 16 comienza con una petición que, por lo demás, es característica de los cánticos de oración de las personas que sufren persecución y de los que se acogen a la institución del juicio dictado por Dios (cf. Sal 11). Esto significa en todo caso: la confianza en Yahvé nace de la salvación concreta que se ha experi-

mentado en una crisis específica. En los v. 9-11 veremos que el orante se halla en peligro de morir. Interpretaciones generalizadoras perjudican el sentido del salmo. Una persona que se halla en apuros busca refugio en Yahvé (es decir, en el santuario), para sentirse protegida por él. A propósito de שמרני, cf. Sal 17,8; 140,5; 141,9. A propósito de חסיתי: Sal 7,2; 11,1; 25,20; 31,2; 71,1; 141,8; 144,2. Los verbos hacen referencia a la función de asilo que ofrece el santuario (Sal 61,5).

A la súplica pidiendo protección que se halla en el v. 1, se 2
añaden en el v. 2 unas palabras de confianza dirigidas a Yahvé: אדני אתה («Tú eres mi Señor»). El Dios que tiene su trono en Sión es אדון así es uno de sus nombres con que se le invoca en la tradición cultual (cf. Introducción § 10, 1). El individuo puede acercarse a él (cf. Sal 1). Inmediatamente, el orante se da cuenta de que su dicha se halla únicamente en manos de Yahvé. De él no espera sino «cosas buenas». El, solo él, es el «bien supremo» para los que buscan protección. Estas palabras de confianza experimentan una vigorosa interpretación en los v. 5-6. Pero ya desde ahora hay que tener en cuenta y fijarse bien con qué insistencia la fórmula «mi dicha está sólo en ti» corresponde a lo que se exige con tanta exclusividad en el primer mandamiento. «En una afirmación como ésta tenemos el comienzo de una verdadera distinción entre la satisfacción de la vida y las relaciones con Dios; porque parece que el orante estima en más la comunión con Dios (v. 8; cf. Sal 23,6; 27,4) que los dones de la vida» (W. H. Schmidt, *Das erste Gegot*: TheolEx 165 [1970] 42).

Antes de explicar el v. 3 en el sentido de la traducción ofrecida anteriormente, debemos prestar atención a la posible conexión entre las afirmaciones de los v. 2 y 3. En la tarea de formular una conjetura sobre el texto corrompido del v. 3, se han realizado diversos intentos de añadir בל־עליך al v. 3. Hasta ahora, esos intentos no son satisfactorios, porque surgen más tarde, en el v. 4, serias dificultades para entender el texto.

Pero el siguiente intento merece nuestra atención: si comenzamos con טובתי בל־עליך y reconstruimos el v. 3 (en conexión inmediata con este comienzo) basándonos en Sal 73,25, entonces podríamos traducir, incluyendo la palabra לקדושים: «Mi dicha no (está) por encima de ti con los santos». Después que M. Noth nos hizo ver que con la expresión «los santos del Altísimo», según se habla de ellos en el antiguo testamento, hemos de pensar ante todo en criaturas celestiales (M. Noth, *GesStudzAt*, 274-290), pudiera ser obvia tal interpretación. En Sal 73,25 pregunta el orante: מי־לי בשמים. En conexión con tal reconstrucción, podríamos seguir preguntándonos: en Sal 16,3 ¿se ha aplicado equivoca-

damente בארץ a לקדשים? ¿pudiera ser tal vez que בארץ, en un texto original (como el del Sal 73,25), hubiese determinado la afirmación paralela complementaria —digamos en el sentido— «¿Y no encuentro agrado en todo lo que está en la tierra»? En tal caso, חפצי se opondría a la palabra טובתי. Pero, entonces, ¿cómo debe entenderse el v. 4? ¿Se une de repente el orante a los adoradores de los ídolos, que no ponen su confianza en Yahvé y que por esta razón sufren «grandes dolores»?

Las posibilidades de reconstrucción del texto del v 3 se hallan influidas intensamente por la comprensión que se tenga de la palabra לקדושים, como ha reconocido también E Zolli. Desde luego, este especialista (siguiendo a G van der Leeuw, *Phanomenologie der Religion*, 1933, 111 [ed cast.: *Fenomenología de la religión*, México 1964]) con una explicación cuyos conceptos no son conceptualmente adecuados para el antiguo testamento, piensa en los «muertos poderosos» Las afirmaciones que se hacen en los v. 4s, son referidas luego enteramente por Zolli a esta comprensión del concepto לקדושים (ThZtschr Basel 6 [1950] 149-150).

3 Si la conjetura para entender el v. 3 se basa en el G, entonces el tema de este versículo es la meditación del orante que se dirige a los actos de salvación y al favor de Yahvé. El orante se vuelve hacia los «santos en la tierra». ¿A quiénes se referirá lo de קדושים? Hay que tener en cuenta dos posibilidades: 1. El término קדושים sirve para designar a los חסידים (Sal 34,10; cf. también 16,10). Entonces deberíamos traducir: «los santos en la tierra». 2. Los sacerdotes levíticos son los «santos» porque Yahvé está en medio de ellos (Núm 16,3). En este caso habría que traducir: «los santos sobre la tierra», porque habría que pensar en la contrapartida, acá sobre la tierra, de los seres celestiales que rodean a Yahvé y le sirven. Sobre la interpretación de la concepción «los santos del Altísimo», cf. S. Mowinckel, *Religion und Kultus* (1953) 35; M. Noth, *Die Heiligen des Hochsten*: *GesStudzAT* 274-290. La segunda interpretación es la más verosímil, porque es probable que en el v. 4 debamos reconocer a un sacerdote en el orante de nuestro salmo (véase más adelante). También el verbo (corregido) יַאדיר hablaría en favor de esta interpretación. Y, entonces, el sentido sería el siguiente: la confianza del orante (sacerdotal) expresada en el v. 2, se basa en la certidumbre de que Yahvé se vuelve de manera especial a los sacerdotes que le rodean, y realiza en ellos su voluntad (חפץ) de salvación. Esta interpretación del sentido puede invocar en su favor las prerrogativas de los levitas, que resaltan claramente en los v. 5-6 (cf. *infra*).

4 A través de las afirmaciones que se hacen en el v. 4, habrá que tantear cuidadosamente para hallar nuestro camino. Si en pri-

mer lugar pasamos por alto las palabras ירבו עצבותם אחר מהרו, aparece claramente en el v. 4 que el salmista tiene que realizar tareas de carácter cultual y ritual. Ofrece libaciones y menciona los nombres de personas extrañas. Se trata aquí, con toda probabilidad, de funciones sacerdotales, concretamente de la libación y de la obtención de una respuesta de Dios para otra persona (1 Sam 1,17), o de la intercesión en favor de esa persona (Núm 12,13). Pues bien, habrá que preguntarse ahora si el orante de nuestro salmo quiere mostrarse quizás en el v. 4 como fiel servidor del culto, cuando declara —y ahora tendremos que incluir también, probablemente, la extensión mutilada del v. 4—: «No ofrecí yo los sacrificios de sangre (¿la libación, prohibida, de sangre?) de los adoradores de los ídolos; tampoco tomé sus nombres en mis labios (como mediador cultual)». Entendido de esta manera, el v. 4 se hallaría cerca de un «juramento de purificación», pronunciado aquí por un sacerdote. Sobre el «juramento de purificación», cf. el comentario de Sal 7,4-6. Pero podría ocurrir también —y en este caso tendríamos que acentuar las palabras ירבו עצבותם אחר מהרו— que el orante establezca un contraste entre los «santos» que confían en Yahvé y los adoradores de ídolos, que por el cortejo de dioses extraños han acumulado sobre sí grandes sufrimientos (para este significado de עצבות, cf. Prov 15,13; Sal 147,3). Entonces, la afirmación que sigue en el v. 4 tendría el sentido de que el orante tiene conciencia de que, en todas sus actividades, él está separado de esa clase de personas (que no confían en Yahvé).

Debemos añadir la referencia a las dificultades que nacen de la afirmación acerca los נסכים. Pues «es sumamente extraña la afirmación singular de que se supone que se trataba de נסכים de sangre (מדם)» (R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel*, WMANT 24 [1967] 171). Rendtorff expresa la sospecha de que el texto pudiera estar mutilado. Y, no obstante, debemos tener en cuenta que en Is 66,3 se habla de una מנחה de sangre. En todo caso, se trata de un pasaje muy difícil.

En los v. 5-6 hacen su aparición expresiones con aire de 5-6
himno, expresiones que hablan de la confianza del salmista. Están en perfecta armonía con la declaración de que «mi dicha está sólo en ti» (v. 2). Debemos examinar inmediatamente el nuevo campo de terminología: נחלה - חבל - גורל - כוס - מנת־חלקי. Casi todos esos términos se hallan inconfundiblemente asociados con la institución de la distribución de tierras (cf. Jos 14,4; 15,13; Núm 16,55; Jos 17,5; Núm 18,21; Dt 4,21; Jos 13,23). Tan sólo el término כוס parece alejarse de este marco de ideas. Sin embar-

go, cuando se tienen en cuenta los antecedentes cultuales y sagrados de כוס, entonces vemos que este concepto significa algo *así como «decisión», «suerte», sólo que con esta imagen de la* copa hay que considerar ahora un contexto enteramente distinto. Para los antecedentes cultuales y sagrados de כוס, cf. el comentario sobre Sal 11,6.

Pero ¿qué significa que el orante de nuestro salmo exprese de repente su confianza en Yahvé, utilizando para ello la terminología de la institución del reparto de tierras por suertes? ¿se tratará de «imágenes ingenuas y casi infantiles» (H. Schmidt)? La realidad de los hechos es más profunda. En Israel, la tierra se asignaba a las tribus en un acto sagrado de reparto por suertes. Este proceso se nos refiere en la segunda parte del libro de Josué. Unicamente Leví estaba exento de este proceso de reparto de tierras. En vez de ello, este grupo recibía un privilegio singularísimo por encima de todas las demás tribus «Yahvé es su herencia (נחלתו)», Dt 10,9; Jos 13,14; «Yo (Yahvé) soy tu porción (חלק) y tu herencia (נחלה)», Núm 18,20. «Esta frase contiene en primer lugar una regla para la manutención de Leví y por ello hemos de entenderla en sentido material. Leví no vive del trabajo agrícola, no posee tierras; vive sólo de su participación en los sacrificios y en las otras ofrendas del culto» (G. von Rad, *TeolAT* I, 493). Se trata, por tanto, de una prerrogativa especial de los levitas, la cual —desde luego— sobrepasó ya desde muy pronto la interpretación puramente material, porque en Israel la נחלה significaba más que la «simple posesión de tierras para el sustento». La נחלה, en su sentido más amplio, es el medio de sustento concedido graciosamente por Yahvé. Por consiguiente, *el levita tiene el importante privilegio de que este medio de sus*tento no le llegue mediante el don salvador de la posesión de tierras, sino mediante la cercanía en que él se halla de Dios en el santuario, mediante Yahvé mismo.

Partiendo de esto, podemos preguntarnos si G. von Rad entiende correctamente Sal 16, cuando ve «una exégesis espiritual» del antiguo precepto de Dt 10,9 y Núm 18,20 en la expresión «Yahvé es mi heredad» y cambia el nombre de la prerrogativa levítica específica, denominándola «idea espiritualizada del asilo» (*TeolAT* I, 491s). Después de todo, en el Sal 16 no habla precisamente un orante que haya asimilado, en sentido espiritualizado, las viejas prerrogativas de los levitas. Aquí habla, en primer lugar, el levita mismo. Y es otra cuestión el saber hasta qué punto este cántico de confianza era cantado también y servía de oración en sentido espiritual a otros participantes en el culto. Incidentalmente, es muy probable que la notable corrupción del texto en

los v. 3-4 señale intrusiones en el antiguo estado del texto, llevadas a cabo durante la historia de la trasmisión y la utilización de este cántico levítico, que quizás es muy antiguo.

Las afirmaciones que se hacen en los v. 5-6 expresan una confianza suprema, fundada exclusivamente en Yahvé. En él, en Yahvé, el orante ha recibido el fundamento que sustenta su vida. El participio hímnico תּוֹמֵךְ da el acento de la confianza al cántico de alabanza. Es deliciosa (נעם) esta suerte suprema: tener el privilegio de vivir en la cercanía de Yahvé, vivir dentro de él (Sal 84,4-5). En este pasaje, el antiguo testamento nos hace conocer con calladas sugerencias el gozo de la unión «mística» con Dios. Estas sugerencias se hallan implícitas en la índole especial de las prerrogativas levíticas.

En el v. 7 hace su aparición la alabanza en forma de cántico 7
de acción de gracias de un individuo (Gunkel-Begrich, *EinlPs* § 7). El verbo בֵּרֵךְ tuvo quizás originalmente el significado de: «acrecentar el poder de los dioses». Pero en la Biblia esos enraizamientos dinamísticos no desempeñan ya papel alguno. Aquí בֵּרֵךְ significa: «reconocer debidamente la situación de poder y los derechos de alta posición que alguien posee» (F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel*: EvTh 1/2 [1947] 31). El «reconocimiento» laudatorio del poder de Yahvé tiene por objeto, en el v. 7, la revelación auxiliadora de Dios. Yahvé ha dado un consejo (יעץ) al orante que se ha refugiado en él (v. 1). Para explicar este verbo, aduciremos lo que se dice en el v. 11: Yahvé «mostró» al orante el «camino de la vida»; en eso consiste el «consejo» dado. Habrá que pensar, pues, en una sentencia divina que el orante de nuestro salmo recibió (J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 [1934] 81-92). A alguien que se hallaba en las angustias de la muerte (v. 9-10), Yahvé le mostró el «camino de la vida» (v. 11). Por el contexto, podremos entender el v. 7b en el sentido de que «lo más íntimo» le recuerda constantemente al orante la revelación auxiliadora de Yahvé. Se denomina כליות en el antiguo testamento a la sede de los más íntimos impulsos del alma (G. von Rad, *TeolAT* I, 204; Sal 73,21; Jer 17,10). Esta explicación queda confirmada por el v. 8. Una de las características del salmo de confianza que tenemos en el Sal 16 es el anuncio de una seguridad permanente, basada en una revelación divina que tuvo lugar una vez (v. 7a.11).

תמיד = «constantemente». El orante vive incesantemente 8
en la certeza de la presencia de Yahvé, que le ha sido concedida

graciosamente. Cuando, ahora, tiene él a Yahvé «constantemente ante sus ojos» (v. 8a), no hay que pensar en una imaginación visionaria[1]. Sino que se trata del recuerdo, siempre vivo y presente, de lo que ha acontecido, del consejo que le fue dado (יעץ, v. 7a). ¿Fue tal vez una teofanía en la que Yahvé se manifestó al cantor de nuestro salmo? ¿y este suceso, en el que se recibió la palabra de Dios, es lo que en lo sucesivo sirve de apoyatura, a la que se está asiendo constantemente el orante? En todo caso, el orante sabe muy bien que Yahvé está siempre presente. «El permanece a mi derecha». «A la derecha» se sitúa el poderoso protector (Sal 110,5; 121,5). A propósito del verbo מוט, cf. el comentario a Sal 15,5.

9-10 Puesto que Yahvé intervino con un consejo auxiliador (v. 7) y se halla siempre presente (v. 8), el gozo y el regocijo entran en la vida de quien se halla en situación apurada, y entran acompañados de la confianza, aunque el cuerpo se halle amenazado (todavía, según parece evidente) por la muerte. La cuestión exegética decisiva, en los v. 9-10, es la siguiente: ¿Habla el salmista de una salvación de la muerte o se escuchan aquí las palabras de una esperanza en la resurrección?

En este lugar será oportuno echar una mirada retr25pectiva a la historia de la interpretación. En el nuevo testamento, el Sal 16,9-10 se aplica a la resurrección de Jesucristo: David «miró hacia el futuro y habló de la resurrección de Cristo, que ni fue abandonado en la región de los muertos, ni su carne sufrió corrupción» (Hech 2,31; 13,35s). Esta interpretación dada por el nuevo testamento fijó la exégesis del Sal 16. También Lutero y Calvino se expresaron de manera favorable a la interpretación mesiánico-cristológica. Sin embargo, Calvino cree que es posible también otra interpretación: cabría pensar en una salvación temporal de manos de la muerte. Pero Calvino denuncia en seguida tal concepción con las siguientes palabras: «¡Pero qué pequeño y flaco consuelo sería respirar sólo por algún tiempo, hasta que la muerte finalmente nos absorba, sin esperanza alguna de salvación!».

Entre los especialistas modernos, G. Beer (*Der biblische Hades*, en *Festschrift für H. J. Holtzmann* [1902] 27) creyó haber encontrado en Sal 16,10s la doctrina judía tardía sobre la acogida de los piadosos «en

1. «Nam Deum in conspectu statuere, nihil aliud est quam tenere suos omnes sensus ligatos, ne alio diffluant. Necesse quidem est aliis quam carnis oculis ipsum conspicere: quia raro apparet, nisi supra mundum conscendimus, sed fides tamen nos coërcet, ne tergum ei obvertamus» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 16,8).

el paraíso celestial». En favor de la comprensión de nuestro pasaje en el sentido de una afirmación sobre la inmortalidad, hablan los siguientes especialistas en antiguo testamento: E. Sellin, R. Smend, F. Baethgen y (con algunas reservas) R. Kittel. Para una interpretación más reciente que sigue esta misma orientación, cf. J. J. Stamm, ThR NF 23/1, 65s). Pero, refiriéndose a estas explicaciones, afirma Chr. Barth, con razón: «Todas estas afirmaciones están abiertas a la crítica, son impugnables, y por tanto no ofrecen respuesta a la cuestión sobre lo que debe entenderse realmente por vida eterna en el más allá. En la interpretación de los salmos, en los que desde luego este concepto no resulta evidente por sí mismo, hubiera sido oportuno el intento de dar una correspondiente definición. Pero, como no aparece tal definición, todo hace pensar que esos exegetas, sin tener en cuenta los v. 1-9, que hablan claramente de esta vida, quieren postular una continuación de la misma después de la muerte» (*Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern* [1947] 154). Desde W. Nowack y B. Duhm, se viene impugnando cada vez más vehementemente la interpretación en el sentido de una creencia en la resurrección o en la inmortalidad (según estos especialistas, los v. 9-10 hablan de una salvación del peligro de muerte), pero la notable interpretación de Franz Delitzsch sigue mereciendo nuestra atención. Este especialista escribe en primer lugar: «Lo que David expresa en el v. 10 es la esperanza de no morir»; y luego leemos: «La libertad física de la muerte es sólo el aspecto exterior de lo que David espera para sí»; según la faceta interior, según el hombre interior, lo que él espera es «la vida por Dios, con Dios, en Dios el Viviente», y por cierto en contraste con «la muerte como prueba de la ira de Dios y separación de él». Esta prudente reserva frente a una interpretación global relativa a la resurrección es característica del exegeta Franz Delitzsch, que pondera a fondo las afirmaciones del texto.

El Sal 16 no se ocupa de la resurrección ni siquiera de la inmortalidad sino de un agudo peligro de muerte. Y así lo vemos claramente por dos observaciones: 1. Con el estilo de un cántico de oración, el Sal 16 comienza con una oración suplicando protección y cobijo frente al peligro de morir. Se trata, por tanto, de una amenaza aguda para la vida, como la que se describe también en otros lugares, a propósito de la persecución o la enfermedad. Y los v. 7 y 11 muestran también que quien ha buscado refugio en Yahvé ha recibido también una respuesta. Se le ha mostrado «el camino de la vida». 2. Las afirmaciones acerca de la salvación de la muerte que se hacen en los v. 9-10, no difieren materialmente de las correspondientes descripciones que se hacen en otros salmos. Aquí Chr. Barth, en su estudio *Die Errettung vom Tode,* ha esclarecido de manera convincente la exégesis de estos salmos. A propósito de Sal 16,9s, su opinión es que «el

autor espera y confía en que él, como miembro de la comunidad de Yahvé, será capaz de avanzar por el camino de su vida salvando todos los peligros» (154). Debemos buscar la comprensión debida del texto, siguiendo la trayectoria de esta interpretación.

El orante tiene la certeza de que «su carne morará segura» (v. 9b). בשר es la «sustancia física» de la existencia humana (L. Köhler, *TheolAT* [3], 123). Por consiguiente, la existencia física está amenazada (v. 1). Sin embargo, el orante se siente completamente cierto de que su «carne morará segura»; de que él está protegido y cobijado por la presencia de Yahvé. שכן לבטח se refiere siempre, en el antiguo testamento, a la vida imperturbada en este mundo, pero habrá que pensar sobre todo en el «morar seguro» en el ámbito del santuario (Sal 15,1.5). Hay que partir, pues, ante todo, de la idea de que: el orante se siente seguro de que está superado el gran peligro de que una muerte repentina pueda romper su vinculación con Dios. Pero la certidumbre que se le ha concedido graciosamente es «infinitamente más amplia» (G. von Rad, *Glaubensaussagen vom Leben und vom Tod: Gottes Wirken in Israel* [1974] 263s). No hay límites para la actuación de Yahvé. Por eso, la confianza en él no tiene tampoco límites. Cf. H.-J. Kraus, *Vom Leben und Tod in den Psalmen*, en *Biblisch-theologische Aufsätze* (1922) 258-277. La comprensión de la נפש en el v. 10 tiende a caracterizar en lo que tiene de frágil y caduca la vida humana, abandonada e indigente. A propósito de נפש, cf. Introducción § 10, 4. El orante está seguro: Yahvé no abandonará la נפש al שאול (cf. el comentario a Sal 6,6). El שאול como «mundo inferior» («región de los muertos»): lo que no-es-mundo. El חסד no verá la fosa. En todas estas afirmaciones resaltan en primer plano los hechos más concretos de la vida acá en la tierra y de la liberación de la muerte amenazadora. Y, sin embargo, no se excluye con esto el «infinito trasfondo». Las afirmaciones de confianza son trasparentes en lo que respecta a las posibilidades soberanas del Dios de Israel. Fundamentalmente, no se resuelve en el antiguo testamento el problema de la muerte, y sin embargo está claro en qué dirección señalan las afirmaciones de confianza: el hombre está destinado para la vida. El hombre aprende a conocer el poder liberador de Yahvé: un poder que no tiene límites. Cf. H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento* (Salamanca 1975) 292s.

Si se interpreta el salmo en relación con los conceptos sacerdotales más detallados que se sugieren en los v. 5s, entonces podremos dar por sentado que un sacerdote amenazado por la muerte, declara las prerrogativas levíticas que se le aplican, y

sobre todo confía en la revelación auxiliadora de Yahvé (v. 7), y por todo ello se siente seguro de que Yahvé conserva su vida y la guarda de la muerte. Sin embargo, habría que tener en cuenta también la otra posibilidad indicada en el «Marco», a saber, que cabe pensar que las concepciones y los elementos del lenguaje que caracterizaban a las prerrogativas sacerdotales hayan plasmado y moldeado un formulario de oración que pueda ser utilizado por los perseguidos (v. 1), por los que se sientan amenazada su vida, por los enfermos y por los marcados ya por la muerte inminente, como medio de expresar en oración la situación en que se encuentran.

Yahvé muestra el camino de la vida. Guía al orante a través 11
de los peligros de muerte, que evidentemente todavía subsisten. Y entonces se siente gozo pleno por la cercanía de Yahvé (cf. el v. 8). El versículo final habla de las delicias de sentir la cercanía de Dios, cercanía que, incluso en medio de la muerte, abre un camino de vida, por el que se puede caminar con alegría[2].

Finalidad

Comencemos ahora en el v. 7: Yahvé se ha revelado a sí mismo al orante que busca protección, y lo ha hecho dando un consejo clemente, una palabra divina de auxilio. La reacción a esta revelación, tomada muy a pecho, es confianza, seguridad, alabanza y un recuerdo constante de la salvación concedida. Las declaraciones de las prerrogativas de los levitas (v. 5-6) y las afirmaciones que se formulan en el v. 8 tratan de describir todo el misterio y el milagro de la seguridad con Dios y en Dios. El orante no olvida jamás que Yahvé, por medio de su palabra, se ha revelado como quien señala hacia la vida (v. 11), como un Dios bondadoso y clemente. El orante fundamenta exclusivamente su existencia en ese fundamento de vida que es Yahvé mismo.

El ביהוה («en Yahvé») del antiguo testamento ha quedado sustituido, al llegar el cumplimiento de la nueva alianza, por el

2 «Commendat hoc versu incomparabilem fidei fructum, cuius passim meminit Scriptura nempe quod non modo tranquilli, sed laeti etiam et hilares sub Dei praesidio degimus Scimus praecipuum beatae vitae caput esse εὐθυμίαν, sicuti nihil infelicius est quam inter varias curas et pavores aestuare» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 16,9)

ἐν Χριστῷ («en Cristo»). En Cristo desaparecen todas las prerrogativas sacerdotales, en las que se dibujaba como en silueta, en el antiguo testamento, el misterio de la comunión suprema con Dios.

El cantor del Sal 16 expone la importancia de la cercanía de Dios que abarca toda la existencia del hombre, y lo hace examinando los peligros concretos que amenazan al ser humano. La vida física está guardada por el Dios presente. Y cuando el v. 10 dice: «Tú no abandonas mi alma al Sheol, no permites que tu devoto vea la fosa», aquí «se piensa ante todo, clarísimamente, en la sola preservación de una mala muerte» (G. von Rad). Toda espiritualización prematura quita el filo a la afirmación esencial de nuestro salmo. Con razón H. Gunkel hace la siguiente observación: «La comprensión histórica de tales pasajes (cf. también Sal 118,17; 49,16) queda salvaguarda por encima de toda duda por la contrapartida de los cánticos de acción de gracias (como Sal 9,14; 30,4)». Los poderes de la muerte asaltan al orante. Pero él sabe muy bien por la palabra de Dios: mi vida está protegida, no se halla a merced del poder de la muerte, del Sheol, que domina tan profundamente este mundo, sino que está protegida y abrazada por todos lados (Sal 139,5). La dimensión concreta, que hay que tener en cuenta ante todo y en la que hay que entrar, tiene significación permanente: «En un mundo en el que la superviviencia corre peligro de hacerse cada vez más improbable, la comprensión bíblica del destino del hombre es fundamento para una nueva esperanza de la vida» (H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento*, 293). El hombre está destinado a la vida. «Tú no abandonas mi vida al Sheol». La gente puede vivir gracias a esta confianza. Y, así, la vida que se iluminó en Cristo Jesús es el poder que hoy y ahora abraza y protege al hombre. «En medio de la muerte, estamos abrazados por la vida» (Chr. Blumhardt). El cuerpo del hombre es mantenido y sustentado por Dios en medio de la esfera de la muerte. El hecho de que el poder de Dios sustenta al moribundo e, incluso a través de la muerte, le lleva a la vida del mundo nuevo de Dios, es una certidumbre que se funda en la resurrección de Cristo Jesús, y que estaba todavía oculta para las personas del antiguo testamento. Tan sólo el vigor de la confianza ilimitada les hacía esperar y sobrepasar con su esperanza la frontera suprema. Por eso, las expresiones de confianza, en los cánticos de oración, están caracterizadas por esa singularísima trasparencia que luego, en los esquemas y los testimonios del nuevo testamento, desempeñó un papel nada insignificante (cf. H. W. Boers;

A. Schmitt). En el lenguaje de los cánticos de oración del antiguo testamento se da a conocer —en Hech 2,24s— la resurrección de Cristo Jesús. Con ello se vio a la luz del día que las afirmaciones de confianza formuladas por los orantes de los salmos proporcionaban al testimonio del cristianismo primitivo en favor de Cristo el lenguaje y las categorías en que podía expresarse lo supremo: la resurrección de entre los muertos.

CLAMOR DE AUXILIO DE UN INOCENTE PERSEGUIDO

Bibliografía: H. Schmidt, *Das Gebet des Angeklagten in Alten Testament*, BZAW 49 (1928); J. Lindblom, *Bemerkungen zu den Psalmen I*: ZAW 59 (1943) 1-13; D. Gualandi, *Salmo 17 (16), 13-14*: Bibl 37 (1956) 199-208; J. Leveen, *The Textual Problems of Psalm 17*: VT 11 (1961) 48-54; J. van der Ploeg, *Le psaume XVII et ses problèmes*: OTS 14 (1965) 273-295; L. Hardouin-Duparc, *Je suis là, je t'appelle (Ps 17,6; Is 42,6)*: Vie Spirit 120 (1969) 129-137; W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrägten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, FRLANT 99 (1970) 105-111.

1 Oración de David.
¡Escucha, oh Yahvé, 'mi justitica'[a], atiende a mi clamor,
presta oído a mi oración de labios sin engaño!
2 De ti procede mi justicia.
¡Vean tus ojos[b] lo que es recto!
3 Tú examinas mi corazón, lo investigas de noche,
me pruebas: no encuentras ningún 'acto vergonzoso en mí'[c].
Mi boca[d] no se desborda 4 en[e] las acciones de los hombres;
he atendido a las palabras de tus labios.
'De'[f] los caminos del ladrón 5 'se distanciaron'[g] mis pasos,
en tus sendas no vacilaron mis pisadas.
6 ¡Te invoco, porque tú me oyes, oh Dios;
inclina tu oído hacia mí, escucha mi palabra!
7 ¡Muestra las maravillas de tu bondad, tú que eres el Salvador
de los que buscan refugio
de los que se rebelan contra tus leyes[h]!
8 ¡Protégeme como a la niña del ojo[i],
cobíjame bajo la sombra de tus alas
9 de los malvados que me han hecho violencia[j],
de mis enemigos, que me rodean con avidez!
10 Han cerrado 'insensiblemente su corazón'[k],
con su boca hablan cosas arrogantes.

11 ‘Me acechan’[l]; ahora ‘me rodean’[m],
tratan de derribar(me) al suelo.
12 Se parece al león, ávido de presa,
al cachorro de león que acecha en el escondite.
13 ¡Alzate, oh Yahvé, hazle frente, derríbale,
sálvame del malvado con tu espada!
14 ¡‘Una muerte cruel’[n] por tu mano, oh Yahvé,
una muerte cruel ‘ponga fin’[o] a su participación en la vida!
¡(Con) ‘lo que has reservado para ellos’[p]! llena su vientre,
de forma que sus hijos (todavía) se sacien
y dejen el resto para sus niños.
15 Pero yo con justicia contemplaré tu rostro,
me saciaré de tu semblante, al despertar.

1 **a** El G (δικαιοσύνης μου) leyó צדקי. ¿O quizás debamos leer אל־צדקי (Sal 4,2)? La expresión יהוה צדק, en el TM, es inusitada y difícilmente será original.

2 **b** El TM está confirmado por el contexto del v. 3. En el G: οἱ ὀφθαλμοί μου.

3 **c** Según la versificación, que puede determinarse también por G, α', σ' y S, זמתי pertenece a בל־תמצא. Léase, por tanto, זַמֹּתִי (Sal 18,24).

d עבר, aquí, en el sentido de «desbordarse sobre» (Sal 73,7). El aserto, que no es fácil de interpretar, significa probablemente que el salmista se ha mantenido libre de todo pecado de la lengua. Cf. el contexto en el v. 4.

4 **e** Para el posible significado de ל en este pasaje, cf. BrSynt § 107c.

f Si ארחות פריץ se refiere al v. 5, entonces תמך no es posible en este pasaje. El TM: «las sendas del ladrón sujetaron mis pasos». Teniendo en cuenta lo corrompido del texto, una conjetura acomodada al sentido del contexto podría ser la siguiente: «de las sendas del ladrón se distanciaron mis pasos». La conjetura reconstruiría así el texto hebreo: מארחות פריץ תַעֲמד אשורו.

5 **g** Sobre עמד מן, cf. Gén 29,35; Jon 1,15.

7 **h** Sería difícil que בימינך dependiera de חוסים; en consecuencia, esta palabra debe referirse a ממתקוממים.

8 **i** אישון בת־עין es aquí, probablemente, un concepto compuesto (Dt 32,10; Prov 7,2 y Lam 2,18). Sería difícil pensar en dos conceptos separados.

9 **j** שדד como en Prov 13,3; Job 12,6; 15,21.

k El TM dice: «su grasa han cerrado ellos». Muy probablemente 10
debemos leer חלב לִבָּמוֹ: «con grasa han cerrado ellos sus corazones» (cf. Sal 119,70; Job 15,27).

l El texto apenas es inteligible: «nuestros pasos; ahora me (*Ketib;* 11
Qeré: "nos") han rodeado». El G: ἐκβάλλοντές με se orienta hacia la forma aramea אשדוני. En S: אשרוני. Quizás la primera palabra del paralelismo de los miembros deba corregirse por יְשֻׁרוּנִי, «me acechan». La enmienda no pasa de ser un intento de mejorar el sentido del texto. J. Lindblom propone: אשרימו: «Ahora sus pasos me rodean» (ZAW 59 [1943] 9s).

m *Ketib:* סבבוני. 14

n Este versículo ofrece dificultades, especialmente porque aparece dos veces la palabra ממתים, que debiera traducirse literalmente por «hombres», «seres humanos». Pero con esta interpretación del texto, la repetición de la palabra y el contexto quedan en la oscuridad. Cuando el G traduce ממתים מחלד por ἀπὸ ὀλίγων ἀπὸ γῆς, se trata sólo de una combinación forzada (ὀλίγων = מתי en Sal 105,12; γῆς = חלד en Sal 49,2). Todas las conjeturas que han tratado de hacerse hasta ahora son problemáticas. Pero sería muy posible ver en ממתים una escritura defectiva del plural intensivo ממותים (Jer 16,4; Ez 28,8). En tal caso pudiéramos leer, por ejemplo: ממתים מידך (por haplografía de מ): «una muerte cruel por tu mano». Comprendiendo así ממתים, se entendería la repetición enfática.

o Según la reconstrucción efectuada del versículo, cabría esperar aquí un verbo. ¿Hubo aquí alguna vez un imperfecto (yusivo) *piel* o *hifil* de חדל (con intercambio de consonantes)?

p *Ketib:* וצפינך; *Qeré:* וצפונך.

Forma

El Sal 17, que debe contarse entre los salmos de David, no presenta dificultades en lo que se refiere a su estructura. En los v. 1-2 se hace una petición a Yahvé. Viene luego en los v. 3-5 una profesión de inocencia. En los v. 6-9 aparece de nuevo la petición, que en los v. 10-12 se dirige a Dios frente a los enemigos. En los v. 13-14 el orante apela al juicio de Yahvé, y finalmente el v. 15 expresa un deseo y una certidumbre que el salmista concibe para sí mismo.

Estudiemos ahora la métrica del salmo. Los versículos no son uniformes y contienen problemas que nos llevan en parte a la crítica textual. El metro 4 + 4 se halla en los v. 1.3bβ-4abα.

4bβ-5.6.7.9.13. El metro 4 + 3 puede comprobarse en los v. 3abα.8.12.15. Los v. 2.10 tienen el metro 3 + 3, mientras que el metro 3 + 4 es determinante en los v. 11.14. La segunda parte del v. 14, que comienza con וצפינך, ofrece dificultades. La condición en que se halla el texto no permite determinar el metro. Por otro lado, será difícil basarse en la métrica para adoptar decisiones de crítica textual.

Aun el primer análisis que estudie la forma y la estructura del salmo, verá con gran claridad que el Sal 17 es un cántico de oración, caracterizado principalmente por peticiones. En lo que respecta al grupo de formas de la תפלה, cf. Introducción § 6, 2. La súplica se dirige a Yahvé, hablándole en segunda persona (v. 2ss.6ss.13ss). La definición tradicional del género (*Gattung*) del presente salmo, al que se considera como «lamentación individual» (Gunkel-Begrich, *EinlPs* § 6, 26), no es acertada. No hay vestigio alguno de lamentación. Debemos observar, más bien, que en los v. 3-5 se acentúa de manera especial la declaración de inocencia, y que el orante menciona acusadores y perseguidores. Así, pues, se indica una situación particular, y ello exige una explicación detallada. H. Schmidt (*Das Gebet des Angeklagten im Alten Testament*, 19s) llamó ya la atención sobre este punto.

Marco

La situación en que se halla el orante del Sal 17 debe reconocerse o inferirse por declaraciones aisladas. Como vemos por el v. 8, el salmista busca refugio «a la sombra» de las alas de los querubines (cf. *infra*). Se encuentra perseguido y rodeado por enemigos (v. 7.9.11). Pero la petición decisiva se encuentra en el v. 1. Y el v. 2 habría que traducirlo así al pie de la letra:

> «De tu rostro procede mi veredicto judicial.
> Tus ojos contemplan lo que es recto».

Según esto, el que ora y busca protección aguarda el veredicto de Yahvé en la institución cultual del juicio pronunciado por Dios (W. Beyerlin, 105ss). Se indica, pues, una situación parecida a la que encontramos en los Sal 3; 4; 5; 7; 11 y frecuentemente). Evidentemente el hablante del salmo espera que se le siga concediendo la protección del templo (v. 8), pero implora sobre todo el veredicto salvador que proclame su justicia (v. 13-14). Síguese del v. 15 que el que busca protección pasa la noche en

el templo (cf. Sal 3,6), más aún, que él se ha tumbado para una *incubatio*[1] y ha confiado lo más íntimo de sí —en el sueño— al examen que efectúe Yahvé (S. Mowinckel; H. Schmidt). Especialmente en los v. 2s, se expresa la petición solicitando ese examen (cf. Sal 139). Habrá que investigar si se puede hablar, por ello, de una «oración de incubación».

Acerca del momento de la composición de este salmo, será difícil suministrar información que sea en cierto modo acertada. No se puede sugerir sin más una fecha tardía. Y, desde luego, no hay razón para afirmar que, por el v. 5, se deduce que el orante es uno de aquellos judíos fieles a la ley y observantes estrictos de la misma, que vivieron en los últimos tiempos del antiguo testamento (H. Duhm). Más bien, habrá que suponer probablemente que el salmo pertenece a las tradiciones cultuales de Jerusalén (cf. el v. 8), y que estaba asociado, como fórmula de oración, con la institución del juicio pronunciado por Dios. Pero con esta consideración se descorre ante nosotros al mismo tiempo la perspectiva de la trasmisión, y surge la cuestión que interroga hasta qué punto el Sal 17 puede seguir aplicándose a dicha institución, o si no habrá que pensar, más bien, en un espiritualizante cántico de oración que se desarrolló en relación con el culto.

G. von Rad pensaba que la afirmación que se formula en el v. 8 estaba desligada de toda relación específica con el culto; «se le dio un sentido espiritual, entrando así en el lenguaje general de las oraciones» (*TeolAT* I, 491). Como pasajes paralelos se citan: Sal 57,2; 59,17; 61,5; 64,11. Por el contrario, W. Beyerlin declara: «El texto del Sal 17 corresponde tan perfectamente al procedimiento institucional del juicio divino estructurado en diversos actos, que parece muy probable que haya que encuadrar dicho salmo en tal procedimiento. Un salmo desvinculado de él difícilmente mostraría de manera tan indeleble y nítida los diversos perfiles, bien diferenciados, de los distintos actos del procedimiento. Es verdad que podemos afirmar que los diversos motivos concretos que aparecen en el texto del salmo que tenemos ante nosotros, se hallan desligados de sus raíces institucionales, y que, entendidos en sentido espiritualizado, se utilizan como elementos del lenguaje general de la oración. Pero no podemos afirmar esto, con el mismo énfasis, de la sucesión, bien organizada, de varios motivos esbozados aún nítidamente. En este caso, sigue siendo más obvia la hipótesis de que existe,

1. La *incubatio* («incubación») es el término usado para designar una práctica muy difundida en los pueblos antiguos y que consistía en pasar la noche en un templo para recibir una revelación divina o alguna gracia particular (N. del T.).

efectivamente, una vinculación no menguada con la institución» (107). Este problema merece que lo dilucidemos de manera detallada y extensa. Sin embargo, las alternativas nunca serán tan tajantes como se han expuesto aquí. Finalmente, hay que partir del hecho de que también los salmos enraizados en el terreno del culto se desligaron, durante el proceso de su adopción como cánticos de oración, del suelo en que habían nacido originariamente. Aunque seamos de la opinión de que, mediante procedimientos de síntesis, todavía podamos reconocer una «sucesión bien organizada» de escenas y motivos relativos a la institución, sigue en pie —no obstante— la cruda realidad de que en la colección de los salmos no se trasmiten verdaderos rituales. La investigación orientada al culto encuentra aquí unos límites, que no deben sobrepasarse ni olvidarse, cuando —mediante procedimientos de síntesis— se sacan conclusiones y se reconstruyen trascursos. En este punto, los salmos del antiguo testamento se diferencian esencialmente de los textos de culto que conocemos del entorno.

Comentario

1-2 A propósito de תפלה, cf. Introducción § 4, n.º 8. A propósito de לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2.

El orante perseguido se presenta con una súplica ante Yahvé, quien en su divinidad es la quintaesencia de la צדק. Yahvé es אלהי צדקי («Dios de mi justicia», Sal 4,2). El concepto de צדק en el v. 1 implica lo que se declara luego en el v. 2a: מלפניך משפטי יצא («de ti procede mi justicia»). Yahvé es el Dios salvador que, mediante su intervención salvadora, vuelve a poner en orden situaciones de confusión. La apelación a la «justicia» de Dios es un clamor para que él dicte un veredicto de salvación. En esta ardiente súplica, el salmista da ya a conocer que es inocente. Su תפלה brota «de labios sin engaño»: así lo confiesa él. Por el v. 2 vemos claramente que el que es perseguido injustamente está aguardando el veredicto divino. En situaciones jurídicas no claras, el israelita acude al santuario (Dt 17,8-11; 1 Re 8,31ss). Ante persecuciones y acusaciones hostiles, el orante espera ser absuelto por Yahvé, aguarda su veredicto que le declare justo. Pero el presupuesto para ello es que el que busca ayuda se confíe por completo a Dios. Pone de relieve su justicia, es decir, su inocencia. Esta afirmación no tiene nada que ver con la llamada «justicia propia» (la de quien pretende justificarse ante Dios basándose en sus propios méritos); sino que se refiere a una acusación concreta que amenaza su vida. Sin embargo, lo que es la

justicia, el hecho de que el que clama desde lo más hondo de su desgracia sea declarado צדיק o no, eso lo decide únicamente Yahvé. Por el ritual de Gén 15,6 y Dt 6,25, que constituyen los antecedentes de Ez 18,5ss, podemos verlo claramente. Por eso, el orante aguarda y espera que su justicia «proceda» de Yahvé, es decir, que esa justicia se ponga de manifiesto en una declaración formulada por Dios (cf. el Sal 37,6). En esta situación en que la justicia se ve impugnada y combatida —y de esta situación se trata en el Sal 17—, todo depende de la revelación concreta de Dios, de su veredicto, de su declaración. Por consiguiente, no se hace referencia a la propia justicia e inocencia sino para expresar en oración una súplica. La declaración y la imputación de la צדקה son don gratuito de la gracia del Dios de Israel. Y, no obstante, frente a las acusaciones específicas que se han lanzado contra el orante, éste suplica —con total abandono de sí mismo— que sean los ojos de Yahvé los que examinen.

Es posible e incluso probable que el examen del acusado se 3-5
realizara durante la «incubación» de éste en el templo (cf. el v. 15). Pero lo decisivo es lo que ocurre. La interpelación llena de confianza que el acusado dirige a Yahvé nos indica que el perseguido injustamente sabe muy bien que él es un libro abierto ante Yahvé. Dios «examina» el centro de la existencia humana, el centro de toda actividad humana de pensar, razonar, planear y actuar: el corazón (לב). Esta acción de «examinar» es arrojar una mirada penetrante a las profundidades en que se fragua el sentir humano, y un «poner a prueba» (צרף) los pensamientos. Este בחן y צרף tienen lugar durante la noche. En relación con todo ello, habrá que pensar probablemente en una «incubación» en un lugar sagrado. El Dios, que está presente, visita al orante que se ha confiado a él, y le «investiga»; ambos elementos (visitar, investigar) se hallan en la raíz פקד. Probablemente, se encierra en ello la idea de que el hombre, durante el sueño nocturno, no tiene ya la posibilidad de ocultar sus propios pensamientos[2]. Queda al descubierto lo más íntimo del ser. Esta autopresenta-

2 «Tempus noctis in Dei visitatione exprimit, quia ubi quis subductus est ab hominum oculis, clarius videt quae alioqui laterent vitia: sicuti rursum hominum conspectus pudore vitia nostra obducit· acsi dixisset: Domine, quum noctis tenebrae conscientiam sublatis integumentis magis aperiant, et tunc sine testibus et arbitris liberius se proferant affectus, si eo articulo me examines, nihil in corde meo reperietur perfidiae» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 17,3).

ción del hombre durante una incubación en el templo, debió de desempeñar, junto al juramento de purificación (cf. el comentario a Sal 7,4-6), un papel importante para obtener el veredicto de Dios. La persona acusada injustamente se siente segura: «No encuentras ningún acto vergonzoso en mí». Esta declaración no podemos describirla, con H. Herkenne, como «jurídica y relativa» en virtud de un concepto teológicamente completo de la inocencia. Eso sería negar la seriedad suprema de la afirmación solemne que se formula ante Yahvé. En el proceso «jurídico» hay siempre actos con consecuencias que determinan la vida. Los enemigos (v. 10-12) quieren separar de Yahvé al orante del salmo, quieren declararle רשׁע y rechazarlo. En los procesos «jurídicos y relativos» se halla siempre en juego algo que es supremo: la comunión con Dios.

Si el orante expresa ahora más detalladamente su inocencia, lo hace primero mediante una formulación negativa, y luego mediante una formulación positiva: «Mi boca no se desborda en las acciones de los hombres». Esta afirmación solemne quiere decir, obviamente, que el orante no ha delinquido con sus palabras. «'Yo no prorrumpo en palabras acaloradas'. El poeta piensa en la tentación de expresar palabras amargas que puedan motivar las acción de los enemigos» (J. Lindblom, ZAW 59 [1943] 8). ¿Señala esta interpretación que el orante no se ha ayudado a sí mismo? ¿que no se ha anticipado al juicio de Dios mediante imprecaciones? Lejos de hacerlo, la afirmación positiva del v. 4 señala que el perseguido ha respetado siempre las palabras de Yahvé. Habrá que pensar aquí, seguramente, en la manifestación de la voluntad de Yahvé mediante la *torá*. Con el v. 4bβ comienza de nuevo una declaración negativa, a la que sigue otra vez una declaración positiva. Habrá que tener en cuenta este paralelismo de dos declaraciones, orientada cada una de ellas negativa y positivamente.

Si tenemos en cuenta este paralelismo, parecerá dudoso que J. Lindblom tenga razón cuando, para efectuar la reconstrucción —según la crítica textual— de los v. 4 bβ y 5a, parte del supuesto de que aquí sólo se hacen declaraciones positivas. Lindblom cree que ארחות פריץ es «una glosa marginal que ha penetrado en el texto», y reconstruye así en el v. 5 una doble cadencia de ritmo ternario, con sentido positivo.

En los v. 4bβ y 5, el orante confiesa que él no caminó nunca «por los caminos del ladrón». Se trata aquí probablemente del rechazo de una acusación concreta formulada contra el perseguido. ¿Se reprochó quizás al orante el haber robado? El inculpado

confiesa: «En tus sendas no vacilaron mis pisadas», es decir: no me aparté del camino que tu voluntad señala. Estas afirmaciones solemnes recuerdan, por su contenido, el «juramento de purificación» (cf. el comentario de Sal 7,4-6), pero se hallan estructuradas de manera un poco diferente en cuanto a su dicción. El rechazo tajante va seguido siempre de una declaración de fidelidad a la voluntad de Yahvé manifestada en sus estatutos.

Ahora el salmista suplica a Yahvé, en los v. 6-9, que preste 6-9
atención e intervenga. El está seguro: כי־תענני אל («porque tú me oyes, ¡oh Dios!»). La intervención salvadora de Dios, que en el v. 2 se expresaba con la fórmula מלפניך משפטי יצא («de ti procede mi justicia»), se implora en este momento con las siguientes palabras: הפלה חסדיך («¡muestra las maravillas de tu bondad!»). חסד designa una conducta bondadosa, que con amor espontáneo pone en práctica el afecto: N. Glueck, *Das Wort* חסד *im alttestamentlichen Sprachgebrauch*, BZAW 47 (1927); H. J. Stoebe, *Die Bedeutung des Wortes* חסד *im Alten Testament*: VT 2 (1952) 244-254. Esta intervención de Yahvé, con la que él demuestra su bondad y afecto al que es perseguido injustamente, es un acontecimiento maravilloso. La raíz פלא designa lo que es insólito, extraordinario (KBL 759). En la súplica pidiendo la intervención maravillosa, se dice que Yahvé es מושיע חוסים («el Salvador de los que buscan refugio»). Esta expresión hace referencia a una actividad permanente de Dios. Dios «crea espacio», «hace lugar» (sobre esta significación de ישע cf. el comentario de Sal 3,3) a los que se refugian en él en medio de sus temores y adversidades. Los pobres y los desvalidos encuentran protección en Yahvé (cf. Introducción § 10, 3). Los adversarios de quien es perseguido a pesar de ser inocente, a quienes en el v. 9b se les llama איבי («mis enemigos»), son designados en el v. 7b como מתקוממים, como «los que se rebelan» contra el poder de Yahvé (בימינך, «contra tus leyes»). El v. 8 nos muestra luego la función del santuario como asilo. El perseguido ora en el recinto de la protección de Yahvé y pide a Dios que le atienda con solicitud («como a la niña del ojo») y desea ampararse bajo la sombra de las alas de Dios. צל, en el lenguaje metafórico del cercano oriente antiguo, es expresión de la zona inmediata de protección. El que vive «a la sombra del rey», disfruta del poder real de protección (cf. además de numerosos textos egipcios, Lam 4,20). El término כנפיך se refiere muy probablemente a las alas extendidas de los querubines que estaban sobre el arca, y que eran símbolo de la protección de Dios (Sal 36,8; 63,8). No es difícil reconocer

la relación de esta afirmación con el lugar santísimo (el «sancta sanctorum») del templo, ese lugar donde se hallaban los querubines (cf. especialmente el Sal 80,2). Cf. J. Maier, *Das altisraelitische Ladeheiligtum*, BZAW (1965) 53s; M. Haran, *The Ark and the Cherubim*: IEJ 9 (1959) 30-38; R. E. Clements, *God and Temple* (1965) 31. Este lenguaje metafórico se conservó en forma espiritualizada, cuando el salmo fue adoptado más tarde como cántico de oración (cf. *supra*).

En el v. 9 aparece claramente la situación en que se halla el orante, al verse amenazado por los enemigos. A propósito de los enunciados sobre los «enemigos», cf. Introducción § 10, 4. Los perseguidores rodean al acusado y le acosan. El fanatismo de ellos, su «avidez», se expresa con el término בנפש. En este contexto se reconoce fácilmente el matiz del significado original de נפש: «fauces», «voracidad» (Is 56,11; Ez 7,19). Cf. H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento*, Salamanca 1975, 26ss.

0-12 En su oración de súplica, el salmista nos describe en los v. 10-12 las maquinaciones de sus enemigos. Caracteriza a sus perseguidores la cerrazón insensible de su corazón (חלב לבמו) y la arrogante seguridad de sí mismos que muestran en su manera de hablar (פימו דברו בגאות, cf. Sal 73,9). La persecución indicada ya en el v. 9, es expuesta luego de manera más encarecida en los v. 11.12. El perseguidor es como león hambriento de presa (cf. Sal 10,8-10). Esta descripción de las maquinaciones de los enemigos pretende mover a Yahvé a que intervenga en seguida. Por esta razón, el orante pasa en seguida a formular una apelación a Yahvé (como en Sal 10,12).

3-14 קומה יהוה es la apelación dirigida al Juez (cf. el comentario de Sal 7,7). Se pide a Yahvé que intervenga y que rechace al רשע. No importa la reconstrucción que hagamos del v. 14, con sus dificultades textuales. Lo indudable aquí es que se expresa una súplica dirigida a Yahvé para que proclame su veredicto contra los enemigos del orante. Si leemos ממתים como forma defectiva en el sentido de la observación de crítica textual que hicimos antes, entonces el salmista pide la muerte de sus perseguidores; y aquí la segunda parte del v. 14 está tomada quizás de la concepción del veneno mortal que se tomaba en una ordalía (Núm 5,19ss). Ahora bien, la sentencia de muerte dictada por Dios no sólo debe recaer sobre sus perseguidores sino también sobre los descendientes de los mismos (v. 14b). A propósito de este juicio, que sigue teniendo efecto sobre generaciones, cf. Ex 20,5. Hemos de darnos cuenta de que la concepción corriente de la peti-

ción formulada en el v. 14, no procede entenderla como una venganza. En Sal 17 no se trata de que una persona explaye ante Dios su sed de venganza. El perseguido ora por sus derechos (v. 2) y para que Yahvé dé muestras de su bondad (v. 7). En el antiguo testamento las decisiones se ejecutan en este mundo. La demostración de la intervención de Dios tiene lugar plenamente en el más acá y se espera incesantemente como un prodigio (v. 7). Por eso, la apelación a la intervención jurídica de Yahvé tiene, en el antiguo testamento, el carácter de un juicio definitivo del que todo depende. Por esta razón, desde la perspectiva del nuevo testamento, no debemos establecer un contraste entre el «amor reconciliador» y el «odio vengativo». Tales confrontaciones suelen nacer del interés por señalar un dualismo: «antiguo testamento-nuevo testamento». Y semejante interés no es teológico en sus fundamentos. Sino que las apelaciones a Yahvé y las súplicas de que él haga justicia (contempladas desde el nuevo testamento) son preludios del juicio final. Los orantes del antiguo testamento están seguros de que el poder que Yahvé tiene de juzgar se deja sentir en medio de la vida. Los perseguidos y desvalidos piden a Dios que dé muestras de su actividad salvadora y que, al mismo tiempo, ponga freno a todos los actos de maldad. Creen firmemente que Dios es el Señor en este mundo y que el רשע ha puesto en contingencia su derecho a la vida en la esfera en que Yahvé ejerce su poder, porque los רשעים son, después de todo, miembros del pueblo de Israel.

Una vez que Yahvé ha dictado su veredicto que pone todas 15
las cosas en claro (משפט יצא, v. 2) y una vez que Dios ha mostrado su maravillosa clemencia y bondad (הפלה חסד, v. 7), el orante se encuentra בצדק, se halla en el reino de la salvación (K. Koch, Sdq *im Alten Testament* [tesis Heidelberg 1953] 38). El salmista expresa su deseo y esperanza de que él, como quien ha sido bendecido por la gracia de Yahvé, pueda contemplar בצדק el rostro de Dios. El concepto paralelo de פניך («tu rostro») es תמונתך («tu semblante»). Por consiguiente, «ver a Dios» se refiere a una manifestación concreta (Núm 12,8). Se piensa, pues, evidentemente, en una teofanía, tal vez en el sentido de Is 6,1s. Pero בהקיץ («al despertar») debe entenderse probablemente en relación con לילה (v. 3). Por la mañana, después de pasar la noche siendo examinado por Dios, el acusado y perseguido desearía tener la satisfacción de un intensísimo encuentro con Dios mediante una teofanía.

La interpretación del v. 15 ha sido siempre muy discutida. En la historia de la interpretación se pensó antes, casi siempre, en la resurrec-

ción en el día del juicio. Lutero comenta: «Y hermosamente se refirió a la resurrección, al decir 'al despertar', esto es, al despertar del sueño de la muerte, enseñándonos que nos saciaremos, no en esta vida, sino en la vida futura» (WA 5; 489,39s). Por el contrario, Calvino se dio cuenta ya de que esta interpretación, tan difundida, no era posible. Calvino entiende que el sueño del que el orante quisiera despertarse y ver a Dios es el agotamiento de una aguda persecución: «Pero a mí me parece que es más adecuado referir la palabra 'despertar' a David, y considerar que esta palabra tiene la misma significación que respirar libre ya de la tristeza. David, desde luego, no se vio nunca sobrecogido por el aturdimiento, pero después de largo tiempo de fatiga, al ser perseguido por sus enemigos, no pudo menos de estar postrado como en sueño. Los santos no soportan y rechazan tan animosamente todos los asaltos de que son objeto, sin que, por la debilidad de su carne, se sientan languidecer y desfallezcan durante algún tiempo, o se sientan aterrorizados al verse como envueltos en tinieblas. David compara con el sueño esta perturbación del espíritu» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 17,15).

Franz Delitzsch reconoció también que había gran dificultad para aplicar Sal 17,15 a la resurrección. Y, sin embargo, él se declara en favor de tal interpretación: «David, desde luego, no sabía aún que todos los que yacen en los sepulcros se levantarán finalmente, al escuchar la voz de quien despierta a los muertos, como en los tiempos posteriores al destierro nos enseña Dan 12,2. Pero ¿por qué esta verdad de revelación, hacia la cual tienden con pasos gigantes la profecía en Is 26,19 y Ez 37,1-14, no iba a escucharse ya en los salmos de David, y más tarde en el libro de Job, como un atrevido postulado de la fe, como la esperanza que había logrado desasirse de la desconsoladora idea del Sheol?». Mientras que, en tiempos más recientes, se emprendieron frecuentemente medidas de crítica textual para interpretar adecuadamente el difícil término בהקיץ, S. Mowinckel y H. Schmidt prepararon el camino para la exégesis basada en la idea de que en el texto se trata de la mañana siguiente a la «incubación». J. Lindblom se opone a esta interpretación, y entiende que אחזה פניך significa: «Disfrutaré de la vida en su plenitud» (cf. Job 33,25s). Ahora bien, esta interpretación es insostenible, si tenemos en cuenta el paralelo תמונתך. La concepción general de una misericordiosa intervención de Dios a la mañana (Lam 3,23; Sal 30,5; 46,6) no sirve tampoco de ayuda a la hora de interpretar el v. 15, porque esta concepción general nació probablemente del suceso concreto de que la sentencia de Dios se proclamaba a primeras horas de la mañana (en contra Lindblom, ZAW 59 [1943] 12).

Finalidad

Sobre las cuestiones teológicas más importantes relativas a la oración de alguien que se siente falsamente acusado y persegui-

do, remitimos primeramente al estudio que se hizo bajo el epígrafe de «finalidad» en el Sal 7. Lo característico del Sal 17 son las formulaciones individuales en las que el orante afirma su propia inocencia y pide la intervención de Dios. Las afirmaciones del salmo culminan con la petición de que caiga el juicio sobre los enemigos (v. 14) y con el deseo de contemplar en justicia el rostro de Yahvé. El acentuado אני («yo») en el v. 15 pone el propio destino en vivo contraste con el destino de los enemigos. A la «muerte cruel» (ממתים), que es el más profundo veredicto de reprobación de los que han sido juzgados, se opone —como suprema felicidad de quien ha recibido gracia— el «contemplar a Dios». Viendo así las cosas, entendemos que la exégesis que lo interpreta todo con categorías del nuevo testamento, considerara esta «suprema dicha» como algo último, como algo que anunciaba la resurrección. Algunos intérpretes se basan en Ap 22,4. Sin embargo, para la comprensión de los datos del antiguo testamento, sería importante reconocer la presencia real del juicio final en el perdón y gracia final que se concede en esta vida.

CANTICO DE ACCION DE GRACIAS DEL REY DESPUES DE UNA BATALLA VICTORIOSA

Bibliografia E Baumann, *Struktur-Untersuchungen im Psalter I* ZAW 61 (1945-1948) 131-136, F M Cross-D N Freedman, *A Royal Song of Thanksgiving* JBL 72 (1953) 16s, F Schnutenhaus, *Das Kommen und Erscheinen Gottes im Alten Testament* ZAW (1964) 1-21, J Jeremias, *Theophanie Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, WMANT 10 (1965), G Schuttermayr, *Studien zum Text der Psalmen 9-10 und 18 Probleme der Textkritik und Uebersetzung und das Psalterium Pianum* (tesis Munchen 1966), D Eichhorn, *Gott als Fels, Burg und Zuflucht* EHS T 4 (1972) 30ss, G R Castellino, *Mesopotamian Parallels to some Passages of the Psalms*, en *FS W Zimmerli* (1977) 60-68, J K Kuntz, *Psalm 18 A Rhetorical-Critical Analysis* JSOR (1983) 3-31

1 Para el director del coro. Del siervo de Yahvé. De David, que habló a Yahvé las palabras de este cántico —el día en que Yahvé le salvó de la mano de sus enemigos y de la mano[a] de Saúl—.

2 Y dijo:
«Te ‘ensalzaré’[b], oh Yahvé, fortaleza mía.
3 ‘’[c] mi roca, mi baluarte, mi salvador,
mi Dios, mi refugio al que me acojo,
mi escudo y el cuerno de mi salvación ‘’[d]».
4 ‘Traspasado’[e], clamé a Yahvé,
y fui salvado ante la vista de mis enemigos.
5 ‘Olas’[f] de muerte me habían rodeado
y torrentes de ruina me habían aterrado.
6 Cuerdas del Sheol me envolvieron,
trampas de muerte cayeron sobre mí.
7 En mi aflicción clamé a Yahvé
y llamé a mi Dios.
El oyó desde su templo mi clamor
y mi grito ‘’[g] penetró en sus oídos.

8 Entonces la tierra se estremeció y tembló,
los cimientos de la tierra se conmovieron
—y temblaron, porque él estaba airado—[h].
9 *Humo subía de su nariz*
y fuego devorador salía de su boca
—carbones encendidos llameaban ante él— [i].
10 El inclinó el cielo y descendió,
con nubarrones oscuros a sus pies.
11 Cabalgaba volando sobre el querubín
y se elevaba sobre las alas de la tempestad.
12 Hizo de la tiniebla su vestidura ‘’[j],
y de las aguas oscuras su morada ‘’[k].
13 Del fulgor de delante de él llegaban ‘’[l]
granizo y carbones encendidos.
14 Yahvé hizo que el trueno retumbara en el cielo,
el Altísimo hizo resonar ‘’[m] su voz.
15 Disparó sus flechas y los dispersó,
‘lanzó’[n] rayos y los ahuyentó.
16 Entonces se hicieron visibles las profundidades del ‘mar’[o],
quedaron al descubierto los cimientos de la tierra
ante tu reprensión, oh Yahvé,
ante el furor de la tempestad de tu ira.
17 Extendió su mano desde lo alto, me asió,
me sacó de las muchas aguas.
18 Me salvó a la vista de ‘mis enemigos, que eran fuertes’[p],
a la vista de los que me aborrecían, que eran más poderosos
que yo.
19 Cayeron sobre mí en el día de mi desgracia,
pero Yahvé se convirtió en mi apoyo.
20 Me sacó a lugar espacioso,
me salvó, porque se complacía en mí[q].
21 Yahvé actuó conmigo según mi justicia,
me retribuyó según la pureza de mis manos.
22 De verdad, guardé los caminos de Yahvé,
no me aparté de mi Dios.
23 De verdad, todos sus estatutos estaban delante de mí,
y sus mandamientos no los rechacé de mí.
24 Fui también irreprochable ante él
y me guardé de la maldad.
25 Entonces Yahvé me retribuyó según mi justicia,
conforme a la limpieza de mis manos delante de sus ojos.
26 Con el piadoso[r] te muestras clemente,
con el ‘varón’[s] sincero eres genuino.

27 Con los puros te muestras puro,
pero con los engañosos eres tortuoso.
28 Sí, tú ayudas al pueblo humilde,
y humillas a los ojos altivos.
29 Sí, tú eres ‘’[t] mi lámpara, ¡oh Yahvé!
Mi Dios me ilumina en la oscuridad.
30 Pues contigo asalto murallas,
y con mi Dios salto empalizadas.
31 Dios, su camino es perfecto,
la palabra de Yahvé es pura.
El es escudo para todos los que se cobijan en él.
32 Pues, ¿quién es Dios fuera de Yahvé?
¿y quién es roca? ¡Unicamente nuestro Dios!
33 Dios, él me ciñó[u] de poder,
hizo irreprochable mi camino.
34 El hizo mis pies como de ciervas,
y me hizo caminar sobre (mis) alturas.
35 Enseñó a mis manos la lucha,
a mis brazos que tensaran el arco de bronce[v].
36 Tú me diste el escudo de tu ayuda,
—tu diestra me apoyaba—[w],
‘tu estímulo’[x] me hizo fuerte.
37 Tú creaste espacio para los pasos que yo daba,
y mis tobillos no vacilaron.
38 Yo perseguí a mis enemigos y les di alcance,
y no me volví hasta destruirlos.
39 Los aplasté, no podían levantarse,
cayeron bajo mis pies.
40 Me ceñiste de poder para la lucha,
doblegaste a mis enemigos debajo de mí.
41 Mis enemigos tuvieron que volverme la espalda,
pude destruir a los que me odiaban.
42 Ellos gritaban, pero no había salvador,
‘a’[y] Yahvé, él no les escuchaba.
43 Los desmenucé como polvo delante del viento,
‘los pisoteé’[z] como heces en la calle.
44 Me salvaste de ‘innumerable’[aa] ejército,
me pones por cabeza de las naciones.
Pueblos que yo no conocía, se me sometieron
45 en cuanto oyeron de mí, me obedecieron ‘’[bb].
46 Los hijos de los países extranjeros sienten desmayo
y tiemblan desde sus prisiones.
47 ¡Vive Yahvé! ¡alabada sea mi roca!
¡exaltado sea el Dios de mi salvación!

48 **Dios, él me concedió venganza,**
sojuzgó a los pueblos debajo de mí.
49 **Me salvó de los enemigos encolerizados,**
me exaltó por encima de mis adversarios,
me rescató del varón de violencia.
50 **Por eso te alabaré**
entre los pueblos, ¡oh Yahvé!,
y cantaré a tu nombre.
51 **El concedió a su rey gran ayuda**
y mostró clemencia a su ungido:
a David y a su simiente para siempre.

1 **a** 2 Sam 22,1: מִכַּף. La expresión ומיד podría tener la significación «y especialmente» (Ges-K § 154a).

2 **b** רחם, como expresión del amor a Dios, aparece sólo en este lugar en todo el antiguo testamento. Por eso, su significado es discutible. Congruente con el principio hímnico del cántico de acción de gracias (cf. más adelante, a propósito de la «Forma», sería el verbo אֲרֹמִמְךָ, que aparece atestiguado en Sal 30,2; 145,1; Is 25,1. El comienzo del Sal 18 difiere del de 2 Sam 22 en lo que respecta a la condición del texto y a la disposición de los versos paralelos. Mientras que 2 Sam 22 carece del hemistiquio ארחמך יהוה חזקי (Sal 18,2), observamos en Sal 18 que falta la parte del verso: ומנוסי משעי מחמס תשעני (2 Sam 22,3bβ).

3 **c** El texto de 2 Sam 22,2 comienza con la alocución יהוה, que en el Sal 18,3 tiene efecto intrusivo, porque aquí todos los sustantivos del v. 3, incluido חזקי en el v. 2, son aposiciones a יהוה.

d Puesto que el Sal 18 está dominado casi totalmente por la doble cadencia de ritmo ternario (cf. *infra*), משגבי debiera eliminarse probablemente por razones métricas como lectura variante dentro del texto.

4 **e** En el TM, la lectura מְהֻלָּל («alabado») difícilmente será posible tanto desde el punto de vista sintáctico como por el sentido. En el v. 4 debemos reconstruir algo que corresponda al v. 7. Tal vez debamos leer מחֹלָל (Is 53,5). Este enunciado correspondería a las descripciones que se hacen en los v. 5s. La enmienda מִמְּחֹלְלַי es un complemento desvaído y pedante de la expresión paralela מִן־איבי.

5 **f** חבלי־מות («cuerdas de muerte») es una expresión en estado constructo, que aparece a menudo en el antiguo testamento, expresión que, en este pasaje, se originó probablemente por influencia de חבלי־שאול (v. 6). El paralelismo de los miembros y 2 Sam 22,5 sugieren una corrección. En vez de חבלי debiéramos leer משברי.

7 **g** La expresión לפני falta en 2 Sam 22,7 y debe suprimirse como interpolación perturbadora.

h En el v. 8b tenemos una glosa, como podemos deducirlo por el 8
carácter explicativo y didáctico del enunciado y también por la notable
ruptura de la doble cadencia de ritmo ternario.

i También aquí se trata probablemente de una adición para com- 9
pletar la idea.

j El texto del v. 12 se halla singularmente sobrecargado y su re- 12
dacción es dudosa. En 2 Sam 22,12 falta סתרו; por el contrario, en el G
se trasmite esta palabra. Como términos paralelos complementarios tene-
mos סתרו y סכתו, y como objetos חשך y la doble descripción חשכת־מים
עבי שחקים. Se pregunta uno si no se completó un posible texto original
(en una cadencia doble de ritmo ternario). En el primer hemistiquio (el
'aṯnāh o acento disyuntivo se halla aquí en lugar equivocado) se habría
añadido quizás סביבותיו.

k En v. 12b hay una variante —quizás עבי שחקים— que es proba-
blemente una doble designación dentro del texto.

l El TM dice: «ante el fulgor que hay delante de él, se fueron sus 13
nubes». עביו falta en 2 Sam 22,13 y probablemente debe suprimirse.
עביו es quizás una variante de נגדו.

m El v. 13b aparece nuevamente como diptografía en el v. 14b 14
(ininteligible en la marcha del pensamiento).

n Según 2 Sam 22,15 hay que leer aquí בָרָק (cf. también el Sal 15
144,6).

o 2 Sam 22,16 lee יָם. 16

p En el TM la construcción מאיבי עז es sorprendente; también 18
llama la atención el sufijo en singular; S lee la forma verbal עזו en vez
de עז. Esto correspondería al paralelismo de los miembros; la ו se ha
colocado entonces equivocadamente delante de משנאי. Además, para
mantener el paralelismo de los miembros, debemos añadir probable-
mente כי delante de עזו (¿haplografía?). En מאיבי, correspondiente al
v. 4, el sufijo debe leerse en plural.

q El G añade aquí: ῥύσεταί με ἐξ ἐχθρῶν μου δυνατῶν καὶ ἐκ 20
τῶν μισούντων με. Cf. el v. 18.

r Aquí, para mantener el paralelismo de los miembros, debemos 26
añadir probablemente איש (Gunkel); esta complementación está sugeri-
da por razones métricas.

s Sobre גבַר como forma aramea de גבַר, cf. Ges-K § 93s.

t תאיר no aparece en 2 Sam 22,29 y probablemente debe supri- 29
mirse también por razones métricas. Muy probablemente, la interpola-
ción fue introducida como equivalente verbal de יגיה en el paralelismo
de los miembros.

u La variante del TM en Sal 18 debe preferirse, en todo caso, a 33
la lectura מעוזי, que aparece en 2 Sam 22,33.

35 **v** En consonancia con las decisivas cadencias dobles de ritmo ternario habría que suprimir aquí נחושה.

36 **w** En 2 Sam 22,36 falta וימינך תסעדני. Esta parte del verso habrá que considerarla como adición.

x En el TM ענותך («tu humildad») no tiene sentido. El G, el S y ϑ' traducen ἡ παιδεία σου. Esto correspondería al infinitivo *piel* עַנּוֹתְךָ; pero tampoco esta versión es posible. En 2 Sam 22,36: עֲנֹתְךָ = «tu respuesta», «tu escucha», «tu oráculo», «tu aliento».

42 **y** De conformidad con 2 Sam 22,42, debiéramos leer aquí אל en vez de על.

43 **z** אריקם en el TM = «los vacié». Esta forma es imposible, dado el sentido del contexto. En cambio, siguiendo a 2 Sam 22,43, debiéramos leer אֲדקם ארקָעם.

44 **aa** מריבי עם en el TM: «de las batallas del pueblo», es una construcción de estado constructo muy extraña, que debemos explicar recurriendo a Sal 3,7; 68,10. En este pasaje debemos leer מרבבות עָם, según los tópicos del lenguaje de los salmos.

45 **bb** En los hemistiquios בני־נכר יכחשו לי y בני־נכר יבלו se trata evidentemente de variantes en el interior del texto. Probablemente, debemos dejar aparte el v. 45b.

Forma

En cuanto a la métrica el Sal 18 muestra casi siempre la forma de cadencias dobles de ritmo ternario. Observamos ligeras variaciones en los siguientes versículos: en los v. 8-9 y también en los v. 31.36.49.50, el metro 3 + 3 está excedido por un hemistiquio adicional. En los v. 8.9.31.36 habrá que pensar en adiciones de carácter explicativo (glosas). En los v. 49.51 el final de la estrofa pudiera haber motivado las amplificaciones. En el v. 50, lo mejor es leer, con Sievers y Gunkel, el metro 2 + 2 + 2. Con respecto a los demás versículos conviene señalar que el v. 26, en el TM, debe leerse según el metro 2 + 3. Pero en la primera mitad del verso, habrá que añadir איש por razones métricas. Sería difícil suprimir una excepción en el v. 35 (metro 3 + 4).

Antes de comprender el texto con arreglo a su contenido y estructura, hay que reflexionar sobre algunas cuestiones fundamentales. Hay que prestar cuidadosa atención a la trasmisión paralela del Sal 18 en 2 Sam 22. Una comparación de ambas versiones nos muestra que el Sal 18 está más cerca que 2 Sam 22 del prototipo al que se llega mediante la crítica textual. No obstante, 2 Sam 22 nos proporciona valiosos detalles.

En tiempos más recientes han surgido dudas sobre si el Sal 18 puede considerarse siquiera una unidad. H. Schmidt divide el salmo en dos partes: 18A, v. 1-31; 18B, v. 32-51. En estudios de crítica de las formas, estas pruebas de crítica literaria van acompañadas por clasificaciones de géneros. Y, así, H. Schmidt opina que el Sal 18A es la «lamentación de alguien que ha sido acusado injustamente», mientras que el Sal 18B puede designarse como «salmo del rey». A esta concepción se adhiere, entre otros, E. Baumann (*Struktur-Untersuchungen im Psalter I*: ZAW 61 [1945/1948] 131-136). La división del Sal 18 en dos salmos se ha basado siempre en los siguientes argumentos: 1. los dos informes diferentes del salmista en los v. 4s y 32s se diferencian tan claramente el uno del otro, que no pueden fundirse en una sola unidad; 2. en los v. 21ss hay reflexiones deuteronómicas que hacen que aparezca imposible una derivación temprana de la primera parte, o que prueban al menos que un texto primitivo fue amplificado más tarde; en vista de esto, la segunda parte debiera considerarse como un cántico independiente (de época anterior).

Pero, en el Sal 18, hay dificultades no sólo en cuanto a la cuestión básica de su partición, sino también en los detalles. El flujo del lenguaje cambia a menudo y de manera abrupta. La forma literaria no está clara. Secciones como los v. 8-16, que describen una teofanía, deben considerarse, además, como un género en sí mismo y tienen una historia peculiar. Por eso, la interpretación debe proceder con mucha cautela. Y dejará sin responder muchas cuestiones.

En primer lugar, contra una partición del salmo en dos cánticos hablan las siguientes razones: 1. es muy posible que un cántico de acción de gracias de un individuo (sobre este grupo de formas, cf. *infra*), la salvación —contemplada retrospectivamente por el que hace la acción de gracias— se describa en dos fases narrativas o informativas; 2. los fragmentos deuteronómicos podrían entenderse como interpolaciones posteriores; no proporcionan dato alguno para saber si puede suponerse o si hay incluso que suponer la existencia de un cántico anterior independiente; 3. las conexiones en que hay que situar de hecho los enunciados que se formulan en los v. 21ss, habrá que estudiarlas detalladamente (cf. *infra*); 4. el hecho de que en 2 Sam 22 exista una trasmisión paralela unificada de todo el salmo nos exige mucha prudencia.

Ofrecemos a continuación una visión preliminar y un esquema de conjunto: título en el v. 1; introducción de alabanza en los v. 2-3; narración de la gran proeza divina de salvación en los

v. 4-20; pensamientos sobre la cuestión «¿por qué realizó Yahvé su acto de salvación?, en los v. 21-27; sobre el misterio del poder prodigioso aplicado por Dios hablan los v. 28ss; a base de ello se desarrolla una nueva narración sobre el prodigio de la salvación, en los v. 36-49. El final del cántico está en los v. 50s.

De esta visión preliminar y de este esquema de conjunto deducimos, mediante análisis de crítica de las formas, que en los v. 2-31 tenemos un cántico de acción de gracias del individuo; cf. Introducción § 6, 2aβ. Pero la *todá* de la primera parte del salmo es «en todo aspecto una excepción entre los cánticos de acción de gracias del antiguo testamento» (F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 [1969] 254; consúltese esta obra sobre cuestiones de detalle). Asimismo, en los v. 32-50 son inconfundibles los caracteres principales en la forma y tipo del relato que se hace. Desde luego, los rasgos de himno resaltan aquí mucho más marcadamente. También el v. 51 —si no se trata de una interpolación— se refiere al rey. Así que pudiera tratarse de un cántico del rey (cf. Introducción § 6, 3) o, más exactamente, de «un cántico real de acción de gracias» (F. Crüsemann, 256). En estos resultados no podemos construir más que hipótesis, porque no debemos silenciar las dificultades que se oponen como un obstáculo en todas partes, y que hacen que todo paso hacia adelante no sea más que un intento. Después de todo lo que hemos dicho hasta ahora, surge de nuevo, principalmente, la cuestión sobre cómo habrá que entender y explicar el salmo como una unidad. Pero, para dar una respuesta, son necesarios nuevos intentos de explicación.

Marco

¿En qué ocasión se entonaba el cántico de acción de gracias? ¿dónde se cantaba? ¿quién es el compositor y el cantor? Son preguntas que, tratándose del Sal 18, han suscitado una discusión muy viva. Si se divide el salmo en dos partes, entonces la respuesta es: la parte A es el «cántico de acción de gracias de una persona sencilla» (Baumann) o bien de un acusado cualquiera (Schmidt) que ofrece su acción de gracias en el santuario —probablemente en relación con una fiesta—; por el contrario, la parte B debe entenderse como «cántico de acción de gracias de un rey». En el lugar santo, el rey da gracias a Yahvé por una victoria. Esta visión del salmo puede apoyarse en que los v. 32ss aparecen más marcadamente que en los v. 4ss los contornos de la

conducta de un rey. Pero tal juicio ¿será acertado? En los v. 4ss encontramos imágenes y concepciones que pertenecen a la esfera de un acontecimiento que trasciende todos los límites de las circunstancias de la vida dentro del mundo. Tenemos aquí imágenes primordiales y vigorosas que se mueven en torno a la polaridad «Sheol – mundo celestial de Dios». Aquel que sufre una calamidad desciende hasta el punto más bajo de la separación de Dios, pero Yahvé interviene desde lo alto de los cielos.

Pues bien, si la parte B muestra claramente las características de un salmo real de acción de gracias, las imágenes de la parte A ¿no podrían aplicarse también al rey? Lo más obvio es proceder desde el punto de vista de que todo el cántico constituye una unidad (cf. *supra*). Pero luego hay que repetir con insistencia las cuestiones mencionadas al comienzo de esta sección («Marco»). El Sal 18 se cantaba en el santuario, como vemos evidentemente por el v. 7 y por el «Sitz im Leben» del salmo, que puede observarse también en otros cánticos de acción de gracias. El rey canta el salmo en el lugar santo. Pero ¿en qué ocasión se entonaba el cántico de acción de gracias? Las respuestas de los comentaristas oscilan entre lo histórico y lo mítico. Mientras que las interpretaciones anteriores buscaban un acontecimiento histórico, H. Gunkel hablaba en términos muy generales de una «fiesta real de acción de gracias por una victoria», mientras que H. Schmidt veía conexiones con una fiesta de entronización de Yahvé, y los escandinavos descubrían antecedentes mitológicos (descendimiento al infierno y reavivamiento en el contexto de un culto de la naturaleza). Gunkel va probablemente por el camino acertado: el cántico de acción de gracias se refiere a una victoria concedida por Yahvé a su rey escogido. Aquí debemos suponer desde un principio que el cántico de acción de gracias por una victoria no se utilizaba una sola vez sino —como formulario— repetidas veces, y que más tarde se hizo la transición de la esfera de la realeza al uso del salmo por toda la comunidad (cf. el comentario del Sal 3). Esta historia de un salmo en el culto hace que sea imposible proponerse dar respuestas precisas a la cuestión acerca de la autoría y el tiempo de la composición. La escala de las concepciones frecuentemente repetidas refleja básicamente una movida historia de la tradición: W. F. Albright opina que el Sal 18 «podemos atribuirlo provisionalmente» al siglo X (*Archeology and the Religion of Israel* [1942] 129). O. Eissfeldt considera que «no está excluida por completo» la posibilidad de que David haya sido su autor (*EinlAT*², 555). Por el contrario, Gunkel, teniendo en cuenta la ampulosidad de la expresión y las frecuen-

tes repeticiones, señala hacia los últimos años de Judá (Josías). Todas estas interpretaciones captan fases de la tradición del Sal 18. Ciertamente, podemos asignar la forma original del salmo, lo cual probablemente no puede determinarse, a los primeros tiempos, quizás incluso al siglo X. Las investigaciones de F. M. Cross y de D. W. Freedmann (*A Royal Song of Thanksgiving*: JBL 72 [1953] 16ss) mostraron que había en este salmo elementos cananeos antiguos, incluidas incluso peculiaridades ortográficas. Y, sin embargo, no podemos dar de lado a las observaciones formuladas por Gunkel acerca del estilo: el Sal 18 tiene los caracteres de una reformulación más tardía. Desde luego, debemos rechazar como inadecuado el criterio de Gunkel de que los salmos largos deben asignarse siempre a una época más tardía, mientras que el salmo breve tiene las señales características de gran antigüedad. Tal concepción queda desmentida, por ejemplo, por el cántico de Débora (Jue 5).

Comentario

1 El título, en el v. 1, es más prolijo que en los demás salmos de David. A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. A propósito de לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2. En las observaciones adicionales se dice que David es עבד יהוה (cf. Sal 36,1; 144,10). Se le atribuye la totalidad del cántico de acción de gracias. Este es, en todo caso, el comentario más antiguo, el comentario que afirma que el Sal 18 debe contemplarse dentro de un marco que abarca desde la mención explícita del rey en el v. 1 («David habló las palabras de este cántico») hasta el v. 51, es decir, hasta aquel versículo en el que se menciona al rey David y a toda su descendencia. ¿Sería posible que una forma original del salmo se remontara a David mismo y que los «incrementos a través de la transmisión», es decir, la posible ampliación experimentada por el salmo, deban atribuirse al interés que aquellos que lo transmitían tenían en ese material peculiar de la tradición? No podemos hacer más que formular la pregunta. El enunciado de la situación en el v. 1 no deja de ser un enunciado general: «cuando Yahvé le salvó de la mano de todos sus enemigos», «...y de la mano de Saúl». Estas palabras dan la impresión de ser una determinación posterior, que no es adecuada —ni mucho menos— para dilucidar los «problemas históricos» o para indicar una situación que pudiese ayudar a interpretar el texto (cf. el comentario de Sal 3,1).

El introito del cántico de acción de gracias tiene todas las 2-3
notas coracterísticas de una exaltación hímnica. La corrección que prefiere ארממך en vez de ארחמך se basa en razones formales y prácticas. En la introducción hímnica se «ensalza» a Yahvé (Sal 30,2; 145,1; Is 25,1). רחם en este pasaje es imposible como expresión del amor del hombre a Yahvé, porque רחם en el antiguo testamento designa la compasión divina que brota de lo más íntimo del ser de Dios. La abundancia de los predicados de Dios en el introito tiene carácter hímnico. Todas las denominaciones que se refieren a Yahvé aluden a su carácter de salvador y auxiliador. Por tanto, מפלטי («mi salvador») es el concepto central en torno al cual se agrupan las expresiones del derecho sagrado de asilo y del lenguaje cultual de Jerusalén. Así, por ejemplo, el término צור alude a una importante tradición sagrada de Jerusalén. Con la roca sagrada del monte en que se alza el templo de Jerusalén, se asocian en la tradición cultual de Sión concepciones cósmicas sobre el fundamento del mundo, que está sólidamente cimentado y que se eleva a las alturas: H. Schmidt, *Der heilige Fels in Jerusalem* (1933) 94ss. Estas tradiciones (que probablemente se originaron en época preisraelítica) se aplicaron a Yahvé. Yahvé mismo es la «roca eterna» (Sal 31,4; 42,10). A él acuden y buscan refugio todos los que se hallan en una desgracia o en peligro, porque él es la «fortaleza», el «escudo» y el «refugio»; cf. D. Eichhorn, 30ss. Sobre קרן־ישע, cf. 1 Sam 2,10; Sal 132,17; Lc 1,69.

Así que el introito hímnico glorifica a Yahvé como el Dios que protege constantemente a todos los oprimidos.

Con el v. 4 comienza la primera narración que refiere la 4-7
salvación maravillosa. Hasta el v. 7 se trata en su mayor parte de una descripción de la desgracia y la opresión. Hemos de darnos cuenta desde un principio que los relatos sobre el Sheol y sobre la intervención de Yahvé trascienden toda posible situación histórica. En cifras e imágenes a manera de mitos se describe la desgracia concreta en que se halla el orante[1]. Se evoca un aconte-

1 A propósito del lenguaje pintoresco del Sal 18, declara Calvino: «Nam Spiritus sanctus cum malignis et pravis hominum ingeniis certare volens, Davidem hic quasi hyperbolica facundia instruxit, quae ad consideranda Dei beneficia mundum expergefaceret. Vix ullum est tam palpabile Dei auxilium, quod non obscuret nostra malignitas. Ergo David, ut efficacius sensus nostros penetret, salutem sibi divinitus allatam, in toto mundi opificio conspicuam fuisse dicit. Hoc eius consilium tenendum est, ne putemus in stylo altiore modum excedere» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 18,5)

cimiento que es supraindividual y que penetra en las dimensiones más remotas, para ilustrar el misterio y la maravilla de la acción de Dios. Por eso, en la interpretación del Sal 18, podríamos tener a veces la impresión de que no se trata, en absoluto, de un rey humano que padece y es salvado, sino de un dios (H. Schmidt). Se esboza todo el acontecimiento para que se convierta en un suceso arquetípico en cuyo vastísimo ámbito el orante «encuentra un lugar» para sí mismo y para su desgracia específica. Si contemplamos en esta perspectiva toda la fase narrativa de los v. 4-20, entonces quedan suprimidas todas las investigaciones historizantes, por un lado, y la hipótesis mitologizante, por el otro. El orante (real) entra en un ámbito de ideas convencional y arquetípico. En los v. 4-7 se describe intuitivamente el insondable misterio de la aflicción, entendida como lejanía y separación de Dios. En la hora de su desgracia, el cantor cayó en la esfera del שאול (Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern* [1974] 76ss.). Todas las imágenes presentan de manera intuitiva esta situación. מחֻלָל designa también en Is 53,5 el extremo sufrimiento, el verse destrozado por heridas de muerte.

Pero el cantor del cántico de acción de gracias no permite ni por un instante que aparezca la duda: en esta situación de tanta aflicción invocó a Yahvé (v. 4) y fue salvado. Esta expresión proléptica es característica del cántico de acción de gracias, que brota de haber experimentado ayuda.

Los enemigos, aquí en el Sal 18, son sin duda alguna potencias extranjeras (cf. Introducción § 10, 4). Pero la actividad de esas potencias se contempla como rebelión contra el צדיק (v. 21ss.), contra aquel que pertenece a Yahvé. El océano del caos es la quintaesencia del poder peligroso e impío. Por eso, la amenaza de ruina y perdición se describe en el v. 5 con las metáforas de la mitología de Tiamat (cf. Sal 93): Sal 69,2s.15; Lam 3,54; Jon 2,4.6; Sal 42,8; 88,8; 93,4. מות y בליעל son los poderes que dejan sentir sus efectos maléficos en la esfera del שאול. La insidia de esos poderes de perdición se visualiza con imágenes tomadas de la caza (v. 6): G. Dalman, *AuS* VI, 337, 339. En esta aflicción (בצר) el orante del salmo clamó a Yahvé. Gritó al Señor y experimentó la maravilla de ser oído. Porque el grito de angustia penetró en los oídos de Yahvé, que tiene su trono en el templo (de Jerusalén; Jon 2, 8). מהיכלו no se refiere probablemente al palacio celestial, sino al templo, en el que se entona el cántico de acción de gracias.

8-16 En los v. 8-16 tenemos la vigorosa descripción de una teofanía. Yahvé, desde lo más alto del cielo, se inclina hacia el orante

que, en su tribulación, se halla en la esfera más profunda del שאול. Aquí reconocemos claramente la polaridad supraindividual, la manifestación de Dios está introducida por un terremoto (v. 8). Este anuncio de la llegada de Dios es característico de las descripciones de teofanías en el antiguo testamento: Jue 5,4ss; Dt 33,2s; Is 30,27ss; Hab 3,4ss; Sal 97,2ss. El temblor afecta también a los מוסדי הרים, a los fundamentos arquetípicos de todo lo que es durable y sólido. Desciende todo el poder celestial (v. 10). Debemos fijarnos aquí en el término ירד, que es el término técnico para expresar el «co-descendimiento» de Dios; Gén 11,5.7; 18,21; Ex 3,8; 19,11.18.20; 34,5. No pasemos por alto las relaciones de la descripción con la teofanía del Sinaí en Ex 19. «Nubarrones oscuros» rodean a Dios en su manifestación. Dios se manifiesta veladamente como el que llega. Incluso como *Deus revelatus*, sigue siendo el *Deus absconditus*: cf. también el v. 12 (Ex 19,16.18; Sal 97,2; Ez 1,4). La descripción en cifra de la manifestación divina menciona en el v. 11 al כרוב como el «vehículo» de la teofanía que se acerca. En el antiguo testamento, Yahvé tiene su trono sobre los querubines del arca (Sal 80,2; Ez 1; Sal 99,1; 1 Sam 4,4). Esos querubines ¿son los guardianes que están junto al trono o son «personificación» de los nubarrones de tormenta? Esta pregunta no puede recibir respuesta clara a base de nuestro pasaje. Muy probablemente, elementos sacros de la descripción del carro del trono (Ez 1) del arca se han asociado con fenómenos celestes de la formación de nubarrones. No somos ya capaces de penetrar en la gran variedad de símbolos del mundo antiguo. Pero hemos de tener en cuenta que כרוב y כנפי־רוח son conceptos sinónimos en el paralelismo de los miembros.

Aunque Dios, al manifestarse, se oculta a sí mismo (v. 12), le precede un fulgor deslumbrante (cf. Dt 33,2; Hab 3,4). Este vivo resplandor de luz representa el prodigio propiamente tal de la teofanía (Sal 50,2). Se precipita del cielo granizo y carbones encendidos (v. 13). Las actividades de una ingente tormenta y de una erupción volcánica se entreveran: Is 30,30; Sal 97,5; 104,32 y Sal 11,6; 140,11. El v. 14 (cf. el Sal 29) habla del retumbar del trueno como sonido estrepitoso que anuncia la llegada de Dios. A Yahvé se le llama עליון: Dios del cielo (cf. Introducción § 10, 1). Dios, desde lo alto, dispara rayos como flechas (v. 15; Hab 3,9.11; Sal 77,18s), y con su manifestación hace visibles los אפיקי מים («las profundidades del mar»). Aquí la descripción de la teofanía entra en el mundo de imágenes del caos primordial y del origen de la tierra (H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*[2], 102s). La intervención de Yahvé dispersa

los poderes del caos (cf. el v. 5) y asienta las מוסדות תבל («los cimientos de la tierra»). Son términos cosmológicos que hacen referencia a los fundamentos de la tierra firme, liberada de las aguas del caos. El trueno retumbante de la teofanía se combina con la palabra de poder pronunciada por Dios en el exordio de los tiempos, y por la cual él hizo retroceder a los poderes del שׁאול (Sal 104,7).

En muchos aspectos, las descripciones de teofanías en el antiguo testamento siguen representando hoy día un problema impenetrable. Por lo que respecta primeramente a los elementos imaginativos de estas descripciones, vemos que en ellos se mezclan dos esferas de imágenes: las ideas de la epifanía del dios de la tempestad, conocido por el mito de Hadad-Rimmón, y las metáforas que aluden a zonas volcánicas. En un himno dedicado al dios de la tempestad leemos: «Padre Ishkur, señor, que cabalga sobre la tormenta: tal es tu nombre, dios supremo; padre Ishkur, señor, que cabalga sobre el poderoso león: tal es tu nombre, dios supremo; Ishkur, león del cielo, excelso toro, radiante: tal es tu nombre, dios supremo. Tu nombre cubre el mundo como un manto; cuando retumba tu trueno, se estremece el alto monte, Padre Enlil; cuando tú ruges, tiembla la gran Madre Ninlil» (H. Gressmann, *AOT*[2] 249). Por otro lado, las imágenes volcánicas señalan las relaciones de tradición con el nordeste y el extremo sudeste (más allá del golfo de Aqaba). Los sucesos de una tempestad y de una erupción volcánica aparecen ya como signo en la descripción de la teofanía del Sinaí (Ex 19), y desde ese pasaje influyen en las descripciones de las apariciones divinas en el antiguo testamento. Pero, a veces, elementos de imágenes preisraelíticas y extraisraelíticas desempeñan también un papel en las teofanías del antiguo testamento. Sirven de ilustraciones poéticas y proféticas de la llegada de Dios. Pero aquí surge inmediatamente la pregunta de cómo hay que imaginarse concretamente una teofanía. Probablemente, no hace falta probar con más detalle que la manifestación de Dios es un ingrediente narrativo y profético de la tradición del Sinaí (G. von Rad, *El problema morfogenético del hexateuco*, en Id., *Estudios sobre el antiguo testamento*, Salamanca 1976, 11-80). Pero esa teofanía ¿tenía también un significado en el culto de aquel tiempo? S. Mowinckel y A. Weiser han expresado su opinión de que hay que admitir que, en el trascurso dramático del culto, se hacía la representación de una teofanía. ¿Será acertada esta concepción?

No estamos en condiciones de reconstruir exactamente los procesos reales que se daban en el culto de Israel. Para ello, las fuentes no nos ofrecen fundamento. Y, así, la hipótesis de una teofanía presentada dramáticamente debe considerarse un experimento. Pero hemos de plantearnos la cuestión: ¿cómo nos imaginamos la representación de semejante teofanía? ¿se concibe que Israel se dejara llevar a esas manifestaciones plásticas en la celebración del culto? ¿no será más adecuado pen-

sar, con toda reserva, que quizás se llevaba en procesión el arca (2 Sam 6, 1 Re 8, Sal 132), a la manera de una proclamación kerigmática de la venida y manifestación de Dios? Podríamos entender que los Sal 50 y 97 eran proclamaciones cultuales de ese estilo en las que se anunciaba la venida de Dios Pero entonces el Sal 18 habría tomado sus concepciones del kerigma efectuado en el culto divino.

El género (*Gattung*) y la temática de las descripciones de teofanía fueron estudiados y expuestos de manera extensa por Jorg Jeremias en su obra *Theophanie* (1965) Esta obra contiene una importante presentación e interpretación de los materiales relativos a la historia de las religiones (p 73ss) Se exponen las influencias ejercidas sobre Israel por los países de su entorno y se estudia el origen de las diversas concepciones Se interpreta de manera detallada la teofanía del Sal 18 (p 34ss) En este punto Jeremias hace el siguiente resumen «En el texto de esta majestuosa teofanía, vemos que concepciones enteramente distintas se han fundido en una sola descripción de la venida de Yahvé La venida de Yahvé con fuego (v 9) no tiene conexión directa con su acercamiento sobre nubarrones de tormenta que descienden (v. 10) Hay que distinguir, a su vez, de todo ello la llegada precipitada de Yahvé en el viento huracanado (v. 11b) Los elementos volcánicos (v. 13b) y las apariciones en medio del fragor de la tormenta (v 14s) no tienen conexión inmediata con la aparición de Yahvé en gloria (v 13a) Yahvé no era el Dios de un solo fenómeno de la naturaleza» (v 37s) Sobre la teofanía, cf también F Schnutenhaus, 1ss

Estos versículos hablan de la intervención de Yahvé y de la 17-20
salvación que ha tenido lugar efectivamente. Dios, que desciende del cielo en una teofanía, interviene ahora en medio de lo más hondo de la perdición (cf. también el Sal 144,7). Yahvé sacó de la esfera del caos (ממים רבים, «de las muchas aguas») a quien se hallaba perdido[2]. Dios le rescató de la mano de poderosos enemigos y despreciadores, a quienes el afligido no podía ya oponerse por sus propias fuerzas. El v. 19 indica que el rey, que ahora expresa su acción de gracias fue atacado y sometido por enemigos en un tenebroso día. No podemos poner en duda que en los v. 2-31 se nos habla también de la situación en que se encuentra un caudillo real. Pero Yahvé acudió en apoyo (למשען) de quien se hallaba perdido. En el v. 20 se describe intuitivamente la salvación. La situación de apuro (צר) es un «lugar estrecho», y la

2 «Hic breviter tam splendidae narrationis finis ostenditur nempe ut sciamus Davidem ex profundis abyssis non propria industria, neque etiam hominum opibus emersisse, sed Dei manu fuisse extractum Dicitur enim Deus e sublimi auxilium mittere, ubi mirabiliter et modis insolitis nos servat atque ita haec missio terrenis subsidiis opponitur, quibus perperam solemus mentes nostras affigere» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a proposito de Sal 18,17)

ayuda de Dios es «lugar espacioso», «amplitud liberadora» (cf. el comentario de Sal 4,2). El don de Yahvé es liberación.

27 En estos versículos el salmista se pregunta por qué razón ha intervenido Dios. ¿Por qué, exactamente, me ayudó Yahvé? Esta pregunta encabeza implícitamente nuestra sección. Ahora bien, se ha pensado una y otra vez que los v. 21-27 representan, en la estructura del cántico de acción de gracias, una reversión «deuteronomística», por no decir incluso una reversión nomística judía, a toda clase de reflexiones inspiradas en la «justicia propia» (en la autojustificación). Esta opinión surgió porque hubo personas que se llamaron a engaño por diversos conceptos. Pero la sección de los v. 21-27 no debe entenderse «deuteronomísticamente» ni tampoco «nomísticamente». Sino que los fundamentos para entender debidamente esta sección deben buscarse en el Sal 15 y en la institución de la liturgia de la *torá* que ha de presuponerse en él: cf. el comentario del Sal 15. Los «derechos de ciudadanía» en el monte Sión corresponden únicamente al צדיק, al israelita que vive de conformidad con los estatutos del pacto con Yahvé. El es el único que tiene derecho a ser protegido por el poder de Dios (cf. el comentario de Sal 15,1). El רשע no tiene derecho a comparecer ante Yahvé; tiene enfrente a Dios (Sal 5,6ss). Vemos, pues, que en los v. 21ss se traza la imagen del צדיק que es fiel al pacto con Yahvé y que es admitido al santuario. Y de nuevo esta descripción llega al terreno de lo arquetípico y supraindividual (G. von Rad, *TeolAT* I, 462s). La acentuación de la obediencia a la תורה y la solemne afirmación de una conducta justa son básicamente una referencia a la declaración de lealtad que se hace al participar en el culto (v. 21-24). Hay que tener en cuenta, además, que el rey, aquí, hace de arquetipo del צדיק, una concepción que se halla atestiguada también en otras partes del antiguo testamento (Jer 23,5; Zac 9,9). Las expresiones, como tales, se hallan relacionadas con los Sal 1 y 119. Las frases que comienzan con כי, en los v. 22.23, corresponden a las afirmaciones de un juramento de purificación. Conviene fijarse en todos los conceptos que expresan que Yahvé declara su voluntad y da instrucción: דרך, משפט, חק. El arquetipo del צדיק se circunscribe con los términos: תמים, חסיד, נבר. En los v. 21 y 25 el orante confiesa que Yahvé actuó de conformidad con el צדק (la «justicia») del orante. El *hifil* causativo ישיב suscita la idea de que la צדקה es una esfera de poder salvífico en la que Yahvé hace que tenga lugar «una retroacción inmanente»: al צדיק le sale al encuentro el צדק = «salvación» (cf. K. Koch, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?*: ZThK [1955] 1ss). La

«causalidad total» de Yahvé hace que, en la esfera de salvación de la צדקה, vengan sobre el צדיק las acciones divinas de protección y salvación. Basándonos en estos precedentes, debemos entender también los enunciados de los v. 26.27. Hay una gran correspondencia, una correspondencia única: el חסיד experimenta el חסד de Dios[3]. Pero el עִקֵּשׁ experimenta la acción destructora de Yahvé. No se trata aquí ni de principios de estricta retribución (F. Nötscher) ni de principios del *ius talionis* (del «derecho del talión», H. Gunkel). Sino que el que pertenece a la comunidad de Yahvé y vive de conformidad con los estatutos del pacto con Dios, ese tal está viviendo por este mismo hecho en una zona de poder salvífico. Ahora bien, el que desprecia a Yahvé se excluye a sí mismo de la esfera de la salvación. Todo ello son estatutos de la comunidad de Yahvé que presuponen el acontecimiento de la salvación.

En el v. 28 se acentúa de nuevo muy encarecidamente que 28
Yahvé ayuda al עם־עני. Todos los desvalidos y los que se encuentran en situación apurada tienen en Jerusalén el gran privilegio de que se aplique allí a todos los צדיקים una concesión especial de salvación (cf. Introducción § 10, 3). Por eso, el orante, al recurrir a la צדקה prototípica de la liturgia de la *torá*, menciona al mismo tiempo los privilegios de los «pobres», que disfrutan de la especial ayuda de Dios en la obtención de sus derechos[4]. Pero, cuando el rey participa de los privilegios del עם־עני («del pueblo humilde»), recordamos lo que se nos dice en Zac 9,9. Y esto es lo asombroso del Sal 18: el rey se considera a sí mismo dentro de la comunidad de los צדיקים y de los ענוים. El hecho de que él haya experimentado la salvación, el rey no lo atribuye a su condi-

3. Calvino no quiere que la frase «con los puros te muestras puro» se entienda en sentido general, sino que desea referirla rigurosamente al contexto: «Primo enim ad contextum accomodanda est haec sententia, quod Deus hominem innoxium toties a praesenti morte eripiens, benignum se erga benignos, et purum erga puros re ipsa probaverit. Deinde communem doctrinam elicere convenit, Deum nunquam frustrari servos suos, quin benigne eos tractet, si modo eius auxilium cum mansuetudine et patientia exspectent». «Finis est, ut bona spe fideles se ad colendam integritatem animent, quia ad unumquemque redibit iustitiae suae fructus» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 18,26s).

4. «Ita reddit optime rationem omnium praedictorum et iustum Dei iuditium praedicat. Ideo enim sanctos sanctificat, quia humiles salvos facit, ergo sancti sunt humiles, idest viles et abiecti, ideo et perversos pervertit, quia oculos superborum humiliat, ergo perversi sunt superbi et honorati et magnificati, quasi dicat: haec iuditii tui aequitas, imo natura tua, humiles exaltare et cum illis esse, superbos autem humiliare et contra eos esse, de qua re multa diximus et plena est scriptura» (Lutero, WA 5; 524, 5ss).

ción especial de monarca, sino a la solidaridad que le une con el «justo» y el «pobre» de su pueblo. De hecho, se da aquí un tono que es ajeno a los demás salmos del rey. ¿Habla aquí aquel rey que se inclinó profundamente bajo las antiguas instituciones israelitas? ¿el rey que llevó el arca a Jerusalén y que, probablemente, observaba también de manera estricta las antiguas prescripciones para la entrada en la «tienda»-santuario (Sal 15,1)? ¿está hablando aquí David? El lenguaje, que a veces es profundamente arcaico, con sus arrebatadoras imágenes arquetípicas, permite que, al menos, nos hagamos esta pregunta. No podremos darle una respuesta segura. Y tampoco cabrá esperarla.

29-35 En el v. 29 la ayuda de Yahvé se compara con una luz que se lleva a la oscuridad. Yahvé mismo era la luz. En su presencia desaparecía la oscuridad. El versículo introducido por כי tiene el sonido de una confesión afirmada solemnemente, de una confesión doxológica. Unicamente la presencia de Yahvé produjo el giro decisivo. En los v. 30s se experimenta una modificación singular, al introducirse el concepto de la guerra santa (cf. G. von Rad, *Der Heilige Krieg im Alten Testament*, ATANT [1951]). En el Israel de los tiempos anteriores a la monarquía, Yahvé estaba junto a su pueblo como el «Dios de las batallas». Pero ahora su actividad auxiliadora se concentra en un solo hombre, en el rey. Dios está a su lado, como estaba en otro tiempo al lado del dirigente carismático. Las murallas y las empalizadas no son obstáculo, cuando Yahvé está presente (v. 30). Las indicaciones divinas del camino (דרך) que hay que seguir, sus directrices (dadas en oráculos: אמרת־יהוה) son la prueba perfecta de la presencia auxiliadora de Dios (v. 31). Como protegiéndose con un escudo, el rey puede cobijarse gracias al *deus praesens* (v. 31b). La fuerza heroica, la buena suerte en la guerra, la rapidez y la habilidad son los dones de Yahvé (v. 33-35). El cántico de acción de gracias ensalza sin cesar, con alabanzas y confesión de fe, el poder singularísimo que se concede carismáticamente al rey (v. 32; 1 Sam 2,2; Sal 144,1). Partiendo de esta descripción de la prodigiosa concesión de poder, se desarrolla ahora un segundo relato en el cántico real de acción de gracias.

36-49 Yahvé protegía y apoyaba al rey, cuando éste se veía en dificultades. Dios escuchaba su clamor (v. 7) y respondía a él. En el v. 36b hemos de leer עֲנֹתְךָ = «tu acción de responder». Con su respuesta, con su aliento decisivo, Yahvé produjo el cambio (Sal 35,3). Como ocurría ya en el v. 31, habrá que pensar también aquí en un oráculo que el rey obtiene en medio de la batalla:

1 Sam 23,2; 28,6.15; 30,8; Is 45,1ss. Yahvé creó espacio para que dieran sus pasos los afligidos (v. 37) e hizo que el perseguido se convirtiera en perseguidor (v. 38-40). La segunda fase de la narración se concentra enteramente en la batalla e informa especialmente de la maravillosa victoria sobre los enemigos (v. 40ss, cf. 1 Sam 2,4). Los enemigos fueron aniquilados (v. 41); cf. Ex 23,27. Los gritos con que clamaban a Yahvé no sirvieron para nada (v. 42).

En los v. 40-42 podríamos pensar que los términos קמי, איבי y משׂנאי se referían a un acontecimiento que había sucedido dentro de Israel. Sobre todo, los gritos de los enemigos clamando a «Yahvé» (v. 42) podían entenderse en este sentido. Pero es probable que, con el trascurso del tiempo, el salmo se puliera en este punto. Si el cántico de acción de gracias lo cantaba también más tarde la comunidad, entonces no cabe duda de que en este lugar se insertaron ideas sobre el «enemigo del individuo» (Introducción § 10, 4). De todas formas, es muy posible que el cántico real de acción de gracias se hubiera ocupado ya de enfrentamientos entre israelitas.

El rey desmenuza a los enemigos como polvo y los pisotea como basura: v. 43 (a propósito de la imagen, cf. Is 10,6; Miq 7,10). Yahvé ha sacado a su rey de lo más hondo de la aflicción y lo ha elevado hasta lo más alto (v. 44). El que se hallaba en el fondo, se ha convertido en ראשׁ גוים («cabeza de las naciones»). Los pueblos han quedado sujetos a él (v. 44-46). Aquí se canta el tema corriente de los salmos del rey: «el dominio universal del ungido de Yahvé» (cf. el comentario de Sal 2,8). Los que han sido sometidos se inclinan con obediencia, los vencidos tiemblan en las mazmorras. El giro ha sido total y decisivo. Y en este punto los acentos hímnicos del cántico de acción de gracias se hacen cada vez más intensos. חי־יהוה tiene que tener aquí el sentido de: «¡Yahvé vive!» (v. 47). Sobre los problemas relacionados con el tema de חי־יהוה, en concreto y en un contexto amplio, cf. H.-J. Kraus, *Der lebendige Gott,* en *Biblisch-theologische Aufsätze* (1972) 12s; W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte* (^{2}1975) 156s.

G. Widengren piensa en las fórmulas de lenguaje sacro que aparecen en el v. 47. En opinión de este especialista, las expresiones se hallan enraizadas en el drama cultual, y por cierto lo estuvieron originalmente en el culto de fecundidad. «En los textos cultuales ugaríticos, *El* atestigua su saber por el hecho de que *'Al'iyān Ba'al,* después de su muerte y de su permanencia en el Hades, regresó de nuevo a la vida, y lo hace así con las siguientes palabras:

Sí, sé que *'Al'iyān Ba'al* vive,
que el príncipe, el señor de la tierra, existe.

Esta fórmula cultual reza así: חי אלאין בעל, ¡*'Al'iyān Ba'al* vive! Parece ser de la mayor importancia el hecho de que, en el Sal 18, un salmo del rey, aparezca también esta misma fórmula cultual, cuando el rey dice en oración: ¡Vive Yahvé! (Sal 18,47). Aquí חי־יהוה corresponde a la fórmula ugarítica חי אלאין בעל. Así como estamos convencidos de que las concepciones acerca del sueño y del despertar de la divinidad representan una antigua herencia cananea, así hemos de suponer lo mismo en lo que respecta a la fórmula en que se expresa la certidumbre de que la divinidad ha vuelto a la vida. También en este caso es importante el que la fórmula aparezca en un contexto caracterizado por influencias cananeas; pues el Sal 18 se cuenta entre aquellos salmos más henchidos de expresiones cananeas» (G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, en *Franz Delitzsch Vorlesungen* [1952-1955] 69). Tengamos bien presentes estas conexiones en todo momento. Sin embargo, Widengren concede una importancia demasiado intensa al componente cananeo, en cuanto a su contenido se refiere. ¿No se tratará en el salmo 18,47 de la simple adopción de una fórmula arcaica? ¿podremos admitir realmente que los antecedentes de mitología de la naturaleza y de drama cultual se hallen todavía vivos en el antiguo testamento? Th. C. Vriezen llega incluso a decir que fórmulas tales como חי־יהוה son «una correspondencia antitética a la creencia cananea en los dioses que morían y resucitaban, según la religión de la fecundidad» (*TheolAT*, 143).

La actividad viva de Yahvé, atestiguada en la exclamación חי־יהוה, no hace referencia a un dato de la mitología de la naturaleza o del drama del culto, sino a la acción salvífica de Dios en la historia, a la maravillosa intervención de Yahvé en los momentos de dificultad por que pasan sus elegidos. A Yahvé se le denomina אלוהי ישעי. Estos predicados divinos, especialmente el término צור, señalan a Sión como el lugar de la presencia de Dios.

Por lo demás, y en lo que respecta a la forma, nos fijaremos en que el cántico de acción de gracias, a partir de este momento, habla de Yahvé en tercera persona. Reconocemos aquí la transición de un relato de acción de gracias a la doxología. El v. 48 comienza entonces (como habían comenzado ya los v. 31-33) con la exclamación האל. Se glorifica a Dios como dador de la victoria. Este final hímnico de la segunda fase narrativa del cántico de acción de gracias culmina en el v. 49 con una frase sintetizadora, que es una confesión de fe y una alabanza. Yahvé «salvó» y «exaltó». El fragmento de verso מאיש חמס תצילני («me rescató del varón de violencia») podría ser una adición secundaria que

se originó por el uso comunitario del antiguo cántico de acción de gracias y que se formuló según la perspectiva de «los enemigos del individuo» (cf. Introducción § 10, 4).

El v. 50 muestra las notas típicas de una conclusión hímnica, que con la expresión על־כן («por eso») señala retrospectivamente los relatos sobre la intervención salvadora de Yahvé. La alabanza entonada por el rey se deja oír entre las naciones. El cantor dice que el acto por el que Dios salvó al «ungido» es חסד y ישׁועות («clemencia» y «ayuda»). El término משׁיח («ungido») designa a quien ha sido marcado por la unción, al rey divino intangible (1 Sam 2,10; 12,3.5; Sal 2,2; 20,7; 28,8 y *passim*). Finalmente, la demostración de la ayuda de Yahvé queda anclada en David y en su dinastía. De esta manera, el v. 51 acentúa que el Sal 18 habla de la salvación del rey. 50-51

Finalidad

Las líneas principales del kerigma, en este cántico de acción de gracias, y teniendo en cuenta los sucesos referidos, deben trazarse en una triple dirección: 1. Yahvé, desde el lugar de su presencia, escucha el clamor de angustia y la oración del afligido (v. 7.36). Su respuesta se hace realidad en una intervención inmediata y poderosa. 2. El poder de Yahvé, desde lo más alto del cielo, se inclina hasta las profundidades más hondas del ámbito de la muerte, de la región del Sheol, y arranca al afligido de todos los peligros que le oprimían (v. 5.6.10ss). 3. Yahvé salva de la derrota, proporcionando no sólo la victoria sino también una maravillosa exaltación (v. 19.44s).

En este acontecimiento la atención se centra sobre la figura del rey: él es quien sufre (v. 4ss.19). Su aflicción se describe intuitivamente en imágenes y concepciones que trascienden todas las situaciones que se dan en el mundo. El rey padece un sufrimiento arquetípico. Pero el rey aparece como el orante, como el hombre que pone su confianza en Yahvé (v. 7). El afligido no invoca privilegios reales ni atributos divinos. Sino que se protege bajo la declaración de lealtad de los צדיקים (v. 21ss) y apela a las prerrogativas de salvación de que goza el עם־עני (v. 28). Y cuando Yahvé le concede entonces su ayuda, el rey que padece se convierte en héroe carismático, apoyado por el poder militar de Dios (v. 30ss), que vence a todos los enemigos. El que padece se convierte en el exaltado por encima de todos los pueblos.

Por consiguiente, el Sal 18, en su género de cántico de acción de gracias, describe el acto maravilloso por el que Dios salva a su siervo (עבד, v. 1) real. Metáforas y formulaciones míticas se mezclan con la narración. Pero no predominan ni el mito ni el drama cultual. El secreto de los salmos del rey del antiguo testamento reside en la dimensión histórica. Rudimentos míticos del ámbito del culto de los dioses que mueren y resucitan ilustran la presencia de la salvación de Dios en la vida histórica. Por eso, el camino de la interpretación nos conduce a través de una estrecha cresta entre el mito y la historia. Hay peligro tanto de mitologizar como de historizar. Mientras que en tiempos anteriores el interés se cifraba en señalar las relaciones con la «historia de David», hoy día se tiende a menudo (siguiendo la orientación de paralelos hallados en la historia de las religiones) a la mitización del salmo. Sin embargo, el kerigma del Sal 18 se opone a ambas tendencias. Es un enunciado libre que, por conducto de Is 53, señala hacia el nuevo testamento. Contra toda fenomenología que pretenda relacionar directamente el elemento mítico y de drama cultual de la muerte y resurrección en el culto divino de los reyes, contra toda fenomenología —digo— que pretenda relacionar este elemento con el acontecimiento de Cristo en el nuevo testamento, la intención histórica del cántico de acción de gracias, que se refiere a sucesos reales, opone —desde luego— resistencia.

Finalmente, el Sal 18 muestra vestigios de que era utilizado por la comunidad del antiguo testamento. El orante sencillo y ordinario penetra más tarde en la esfera de los enunciados formulados por el rey y se sitúa así en el terreno de los inmutables actos divinos de salvación, que en la desgracia en que él se encuentra son acogidos como eficaces (cf. el comentario del Sal 3).

LA REVELACION DE YAHVE EN EL CIELO Y EN LA TIERRA

Bibliografía: O. Schroeder, *Zu Psalm 19*: ZAW 34 (1919) 69-70; L. Dürr, *Psalm 19*, en *Festschrift E. Sellin* (1927) 37ss; J. Morgenstern, *Psalm 8 und 19A*: HUCA 19 (1945/1946) 491-253; H.-J. Kraus, *Freude an Gottes Gesetz*: EvTh 11 (1951) 337-351; A. Jirku, *Die Sprache der Gottheit in der Natur*: ThLZ 76 (1951) 631; D. Fokos-Fuchs, *Psalm 19,5*, en *I. Goldziher Mem.* II (1958); K. H. Bernhardt, *Zur Bedeutung der Schöpfungsvorstellung für die Religion Israels in vorexilischer Zeit*: ThLZ 85 (1960) 821-824; M. Weippert, *Mitteilungen zum Text von Ps 19,5 und Jes 22,5*: ZAW 73 (1961) 97-99; J. van den Ploeg, *Psalm XIX and some of its Problems*, en *Jaarsbericht v. h. Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap 'Ex Oriente Lux'* 17 (1963) 193-201; A. H. van Zyl, *Psalm 19*, en *Biblical Essays, 1966* (1967) 142-158; J. A. Soggin, *La radice* ḤWH *II in ebraico, con speciale referimento a Ps 19,3b*, en *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* NS 17 (1967) 1-8; N. Sarna, *Psalm XIX and the Near Eastern Sun-God Literature*, en *Fourth World Congress of Jewish Studies* I (1967) 171-175; H.-J. Kraus, *Zum Gesetzesverständnis der nachprophetischen Zeit*, en *Biblisch-theologische Aufsätze* (1972) 179-194; D. J. A. Clines, *The Tree of Knowledge and the Law of Yahweh (Psalm XIX)*: VT 24 (1974) 8-14; O. H. Steck, *Bemerkungen zur thematischen Einheit von Psalm 19,2-7*, en *Werden und Wirken des Alten Testaments. FS C. Westermann* (1980) 318-324; J. A. Durlesser, *A Rhetorical Critical Study of Psalms 19,42 and 43*: SBT 10 (1980) 179-197; M. Dahood, *An Abla Personal Name and the Metaphor in Psalm 19, 11-12*: Bibl 63 (1982) 260-263; C. Petersen, *Mythos im Alten Testament. Bestimmung des Mythosbegriffs und Untersuchung der mythischen Elemente in den Psalmen*, BZAW (1982); C. Dohmen, *Psalm 19 und sein altorientalischer Hintergrund*: Bibl 64 (1983) 501-517; I. Fischer, *Psalm 19 – ursprüngliche Einheit oder Komposition?*: BN 8/21 (1983) 16-25;. A. Meinhold, *Ueberlegungen zur Theologie des 19. Psalms*: ZThK 80 (1983) 119-136.

A 1 **Para el director del coro. Salmo de David.**
2 **Los cielos narran la gloria de Dios,**
y el firmamento proclama la obra de sus manos.

3 Un día trasmite al otro palabras,
y una noche manifiesta conocimiento a la otra.
4 Sin palabras y sin lenguaje,
con voz no perceptible.
5 A toda la tierra sale su sonido[a]
y al[b] fin del mundo su lenguaje.
El ha preparado en ellos[c] una tienda para el sol.
6 Es como un esposo que sale de la alcoba,
gozoso como un héroe para correr la carrera.
7 Del fin del cielo sale
y corre de nuevo 'hasta'[d] el fin,
y nada queda oculto a su calor.

B 8 La instrucción de Yahvé es perfecta,
restaura el alma.
El testimonio de Yahvé es fiable,
hace sabio al necio.
9 Los preceptos de Yahvé son rectos,
alegran el corazón.
El mandamiento de Yahvé es puro,
ilumina los ojos.
10 La 'palabra'[e] de Yahvé es limpia,
permanece para siempre.
Las leyes de Yahvé son verdad,
son, todas ellas, justas.
11 Son más preciosas que el oro,
que mucho oro fino;
y más dulce que la miel
y que el almíbar del panal.
12 Tu siervo se deja amonestar también por ellas;
el que las guarda tiene rica recompensa.
13 Errores, ¿quién los discierne?
¡Absuélveme de los que no tengo conciencia!
14 ¡Protege también a tu siervo contra los malvados[f],
para que no se enseñoreen de mí!
Entonces soy irreprochable[g] y limpio
de graves trasgresiones.
15 ¡Séante gratas las palabras de mi boca
y lleguen a ti los pensamientos de mi corazón,
oh Yahvé, roca mía y redentor mío!

5 a Aquí קַו no pertenece al concepto קַו o קָו = «cuerda», «hilo de la plomada». En Is 28,10.13 קָו es una palabra onomatopéyica (KBL 830). G: φθόγγος; san Jerónimo: *sonus*. Sin embargo, no debiera corregirse por לְקוֹלָם.

b α' recomienda la preposición ל, pero ב es muy posible (BrSynt § 106a).

c La corrección, bastante frecuente, de בהם por בַּיָּם es una corrección innecesaria. בהם se refiere a השמים (v. 2) y se ve que es una expresión objetivamente correcta contrastándola con lo que se dice en el v. 7: el sol sale desde el fin del *cielo*.

d De acuerdo con 18 manuscritos y el G (ἕως ἄκρου), hay que leer 7
עַד en lugar de עַל.

e יראת = «temor» pudiera conservarse; sin embargo, el Sal 119,38 10
apoya la lectura אמרת. En estas variaciones del concepto de תורה, el término יראת causa un efecto perturbador.

f Habría que pensar si no debiéramos leer tal vez זָדוֹן = «presun- 14
ción», «desconfianza», «maldad», en lugar de זדים = «personas presuntuosas», «personas malvadas». En ese caso, tendríamos un contraste con los errores inadvertidos y pecados no intencionados, de que se habla en el v. 13. Pero la correspondiente corrección penetra demasiado hondo en la condición del TM en el v. 14.

g El *'aṭnāh* no se halla en el lugar correcto y debe situarse debajo de בי (cf. el metro).

Forma

Hace ya mucho tiempo que se reconoce que Sal 19 está compuesto de dos salmos. La sección A es un himno de alabanza a Yahvé por su manifestación en la naturaleza; la sección B es una glorificación de la תורה. Las diferencias entre las dos partes del salmo son tan sorprendentes, que no necesitan ulterior explicación. Sin embargo, sería improcedente estudiar el Sal 19A y el 19B como dos textos completamente dispares. La tradición reunió ambas partes. Por este motivo, en un estudio de exégesis estamos obligados a investigar por qué se combinaron ambas partes y qué sentido tiene su combinación.

No sólo por su contenido sino incluso por su forma métrica se ve que Sal 19A y 19B son entidades diferentes. El metro del Sal 19A se define de la siguiente manera: v. 2.3.6: 4 + 4; v. 4.5a: 4 + 3; v. 7a: 3 + 3. Versos breves aislados (sin paralelismo) aparecen en el v. 5b como cadencia cuaternaria, y en el v. 7b como cadencia ternaria. Por contraste, Sal 19B se lee predominantemente en el metro 3 + 2: v. 8-10 y 12-14 (aunque el v. 14a, es cierto, tiene el metro 4 + 4; hay alteraciones en el texto). En el v. 11 aparece un verso con el metro 4 + 4, y en el v. 15, después de una doble cadencia de ritmo ternario, hay una cadencia ternaria simple.

En lo que respecta a la clasificación del Sal 19A desde el punto de vista de la crítica de la formas, surgen difíciles cuestiones. Indudablemente, se reconoce desde hace tiempo que esta parte del salmo debe clasificarse en el género de los himnos (Gunkel-Begrich, *EinlPs* § 2, 13), y, sin embargo, la argumentación no es conclusiva, ni mucho menos. Más bien, una investigación minuciosa nos muestra que el Sal 19A ofrece formas singularísimas y que, en este aspecto, debe compararse con los Sal 114 y 68. Todos estos salmos se ve que están «completamente fuera del lenguaje usual de las formas del himno» (F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 [1969] 306 nota.1). Sin embargo, tendremos que clasificar el Sal 19A, en sentido amplio, entre el grupo de formas de los cánticos de alabanza. Cf. Introducción § 6, 1. Habrá que tener en cuenta, ¡qué duda cabe!, el tipo especial de tradición (tipo arcaico) de los tres salmos aislados y de características singulares. Y habrá que formularse preguntas sobre el origen de esos salmos.

El Sal 19B debe situarse en un contexto diferente. Podríamos hablar de alabanza de la *torá* y destacar así los rasgos característicos de himno. Sin embargo, los v. 13s sugieren claramente un *cántico de oración; se invoca a Yahvé en segunda persona; además*, hacen su aparición las características de la forma de la poesía didáctica (cf. Introducción § 6, 5). En consecuencia, no podemos determinar claramente el grupo de formas al que debe asignarse el Sal 19B. Pero, teniendo en cuenta puntos de vista temáticos, podríamos clasificar esta parte del salmo entre los salmos de la *torá*. Cf. G. von Rad, *Sabiduría en Israel* [Madrid 1985] 69 (cf. el comentario del Sal 1).

Marco

Mientras que el Sal 19A muestra todos los indicios de ser muy antiguo, el Sal 19B no debe datarse probablemente antes del tiempo de Esdras. La alabanza de la תורה presupone que la תורה es una entidad compleja, codificada por escrito, y de gran autoridad en la vida de la comunidad del antiguo testamento (cf. *infra*). Pero los dos salmos se entonaban probablemente como cánticos de culto en los oficios divinos de Israel: el Sal 19A al glorificar a Yahvé como el Creador (cf. Sal 8; 104; 148), y el Sal 19B se cantaba quizás al procederse a la lectura en público de la

תורה, que debió ser —según Neh 8— una costumbre en la celebración del culto divino. Los dos himnos de culto pertenecen muy probablemente al ciclo de las fiestas de otoño.

Comentario

A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. A propósito de מזמור לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2. 1

En el v. 2 el himno comienza con una descripción del cántico 2
de alabanza entonado por los cielos. El espacio celeste y el «firmamento» aparecen como poderes vivos que «narran» (ספר) y «proclaman» (הגיד). הרקיע, como concepto cosmológico, designa la plancha (en latín, *firmamentum*) que contenía y represaba el mar azul del océano celeste (Gén 1,6ss; Ez 1,22ss; Sal 150,1). La alabanza entonada por esa esfera celeste glorifica el כבוד־אל («la gloria de Dios») y el מעשׂה ידיו («la obra de sus manos»). Es de gran efecto el quiasmo en el orden de las palabras de este vigoroso introito (quiasmo que no se puede reflejar en la traducción sin violentarla). כבוד contiene semánticamente la noción de pesadez, de prestigio importante y de peso (*gravitas*). El antiguo testamento utiliza frecuentísimamente este concepto para indicar «una realidad generalmente perceptible por los sentidos» (G. von Rad, *TeolAT* I, 304). Cuando se habla del כבוד de Yahvé, se suscitan las impresionantes imágenes de la teofanía. El cántico de alabanza de los cielos va dirigido a Dios, que tiene su trono sobre los cielos (cf. Sal 29,9.10), que está presente en Sión y cuya luz deslumbradora inunda toda la tierra (Is 6,3). Las estrellas son מעשׂה ידיו («la obra de tus manos», Sal 8,4). Con eso, el v. 2 anuncia ya el himno del sol, que resalta en el v. 5b. Por tanto, el contenido del cántico de alabanza de los cielos es el esplendor de la manifestación de Yahvé, y este cántico realza, al mismo tiempo, la obra de la creación divina. «La gloria que Dios ha concedido a la creación como imagen de su propia gloria, se refleja en la creación e incide de nuevo en Dios como confesión de fe en él» (Franz Delitzsch).

Teniendo en cuenta ya el v. 2, surge la cuestión de si puede averiguarse algo en el entorno religioso de Israel sobre el origen del salmo 19A. Puesto que en el v. 2 se menciona a אל, se sugiere la posibilidad de que pudiéramos tener ahí la prueba de que la glorificación estuviera destinada originalmente al dios cananeo El (así piensa W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte* [[2]1975] 153). A. Jirku se-

ñala las relaciones del salmo con el ciclo de Baal-Anat; pero H. Donner niega que exista tal relación (*Ugaritismen in der Psalmenforschung*: ZAW 79 [1967] 330). Es incierta también la relación de nuestro salmo con textos concretos de la literatura sobre divinidades solares, aunque conviene investigar tales paralelos. Es decir, habría que investigar simplemente si la tradición local pre-israelita de Jerusalén, juntamente con las asociaciones con la divinidad El, llevaba también consigo tradiciones que tuvieran que ver con el sol, como las que parecen escucharse en las palabras de Salomón con motivo de la dedicación del templo (1 Re 8,12).

3 Nuevos verbos describen en el v. 3 la acción de «narrar» y «proclamar» por parte de la esfera celeste. הביע («brotar a borbotones») significa el hablar en éxtasis, a borbotones, con viva emoción. חוה, un verbo arameo, tiene a su vez el significado de «manifestar» (Job 15,17; 32,6.10.17; 36,2). Por consiguiente, cuatro verbos que designan el hablar emocionado que quiere hacer una comunicación, describen en los v. 2 y 3 el himno entonado por los cielos. Es curioso que falten los verbos específicos que significan cantar y alabar. Como vemos por el v. 4, el mensaje trasmitido en el mundo celeste es un mensaje singularísimo. En el v. 3, este mensaje se presenta con los términos אמר y דעת. La narración de los cielos es «palabra» (אמר) y encierra en sí un «saber teológico». דעת en Os 4,1; 6,6 contiene la idea de la especial familiaridad (de un sacerdote) con la ley de Dios manifestada en Israel; podríamos hablar de una «forma primigenia de teología» (H. W. Wolff, *'Wissen um Gott' bei Hosea als Urform von Theologie,* en *GesStudAT*, 182-205). Surge inmediatamente la pregunta de si en tal דעת sacerdotal puede estar incluida también la teología de la creación (Gén 1). En tal caso, una concepción sacerdotal habría quedado proyectada en esa proclamación que hacen los cielos. Así como en la tierra hay una «tradición teológica de la creación», así también los poderes celestes trasmiten un saber acerca del Creador y de su obra. El texto afirma que un día trasmite su דעת al otro día, y una noche, a la otra noche, «como dos coros que se alternan» (F. Nötscher). El himno contempla en acción una cadena tan misteriosa como maravillosa. Por lo demás, Os 2,23s habla *—en otro sentido—* de una cadena continuada de efectos en el ámbito de la naturaleza. Los v. 2.3 suscitan la impresión de que el cantor ha trasferido al ámbito celeste la tradición hímnica y didáctica de la creación, que existía en los círculos sacerdotales de Israel. La interpretación intuitiva de B. Duhm en el sentido de que se trata de una «glosolalia de las obras vivas de Dios», y la explicación de

H. Gunkel de que en este texto debemos presuponer la «música de las esferas», son explicaciones que no concuerdan con la realidad.

Los problemas existentes en el v. 3 han sido abordados de nuevo por G. von Rad, quien ha tratado de dilucidarlos dentro de un contexto más amplio. G. von Rad opina que, aunque las palabras pronunciadas por una parte de la creación parecen un fenómeno concomitante de la automanifestación de Dios, sin embargo es inverosímil que los cielos hayan sido capacitados para dar este testimonio, pero sólo en relación con este suceso, y que antes hubieran estado mudos. Luego dice el citado especialista: «Esta presentación sugiere una infinidad de preguntas que habrá de plantearse la teología bíblica si quiere ser auténtica. Una primera indicación de que el universo no es mundo, sino verdadero portador de un mensaje, la encontramos en los himnos. El mundo confiesa ante Dios su condición de criatura; el cielo 'proclama', el firmamento 'pregona' (Sal 19,2). En un contexto de teofanía, el poeta puede exclamar: 'El cielo pregona la justicia de Dios' (Sal 97,6)» (G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, 203s). En consecuencia, algunos elementos de la creación serían los medios de revelación que comunican el misterio de la creación. Y en la trasmisión de la sabiduría se pueden identificar —según von Rad— concepciones correspondientes: el orden del universo hace un llamamiento al hombre, se le comunica. H. Donner ve las cosas de otra manera: «El salmista no piensa seriamente que los cielos 'narren' y que el firmamento 'proclame'; sino que a la experiencia religiosa en la que él participa, la reviste del ropaje de la metonimia» (ZAW 79 [1967] 328). El problema es muy difícil. Si estuviéramos de acuerdo con von Rad, entonces habría que plantear de nuevo el problema de la «teología natural» (cf. la referencia que hace von Rad a K. Barth, KD IV/3, 157, 159). Pero, con la mirada puesta en el enunciado del v. 3, no hay que pasar por alto el contexto que aparece en el v. 4.

La afirmación que se hace en el v. 4 es singularísima. Des- 4
pués de las descripciones que se hacen en los v. 2 y 3, esa afirmación tiene carácter de paradoja. La trasmisión de la «palabra» (אמר, en el v. 3) de alabanza y de saber se efectúa אין־אמר ואין דברים («sin palabras y sin lenguaje»). Se ha intentado resolver esta paradoja mediante la crítica textual. H. Gunkel deplora, con razón, tales manipulaciones racionalistas, pero cae en el extremo contrario: la mistificación. El significado del desconcertante hemistiquio 4a se ve claramente por el paralelismo de los miembros que nos da una explicación. La «palabra» (אמר) y el

«lenguaje» (דברים) de los poderes celestes, no pueden oírlo los oídos humanos. Por consiguiente, las negaciones que hay en el v. 4a señalan un proceso singularísimo de proclamación, un proceso que no tiene analogía, y que se realiza en los lejanos espacios de la creación. Pero es una proclamación que está muy alta, por encima del hombre, y no puede ser escuchada por él. Todo el peso de esta concepción se halla comprendido implícitamente en el concepto de דעת, hasta el punto de que ya en el ámbito sacerdotal hay «saber secreto» que no es accesible a cualquiera (J. Begrich, *Die priesterliche Tora*, BZAW 66 [1936] 72, 86s). ¡Cuánto más distinta será entonces la דעת («el saber») celestial!

5a La proclamación singularísima, sin analogía alguna, de la דעת celestial es denominada קו en el v. 5. Según Is 28,10.13, este concepto designa la expresión balbuciente y glosolálica de los profetas en estado de éxtasis. Tales sonidos son ininteligibles (Is 28,11); son «sonido extraño». El cantor del Sal 19A oye cómo este sonido de los cielos, un sonido hímnico y, al mismo tiempo, sobrecogedoramente instructivo, va a toda la tierra (cf. Is 6,3). Llega incluso hasta el fin del mundo ese lenguaje (ininteligible). La palabra aramea מליהם debe entenderse a base del término paralelo קום. תבל es un concepto cosmológico que designa la «tierra firme» iluminada y sustentadora de vida (en acádico, *tābālu*) (Sal 9,9; 24,1). La creación entera está henchida de la noticia vigorosa, pero inaudible, que exalta el כבוד־אל («la gloria de Dios») y el מעשה ידיו («la obra de sus manos»).

5b Con el v. 5b comienza ahora de repente una sección que se refiere al sol y a su radiante carrera. Tal vez habrá que suponer que, entre v. 5a y v. 5b, se ha suprimido una frase. El v. 5b comienza demasiado abruptamente. El sufijo de la expresión בהם pudiera referirse a una palabra de la frase que —en opinión nuestra— ha quedado suprimida. No cabe duda de que, en nuestro texto actual, el sufijo se refiere a השמים (cf. los sufijos en el v. 5a y el enunciado del v. 7a). El sol es una de las «obras de sus manos» (מעשה ידיו, v. 2b). El sol ocupa ahora el centro de la atención. Son muy antiguas las concepciones del שמש (masculino), que (como los cielos en el v. 2a) aparece como poder vivo y nos recuerda en su aparición al dios babilónico del sol *Shamash*. Pero el filo de todas las mitologías se rompe, en cuanto se dice en el v. 5b: Dios ha preparado una tienda para el שמש. Por consiguiente, el שמש no es un gran poder independiente, sino una de las obras que han salido de las manos de Dios (v. 2b). Como en Gén 1,17, Dios da órdenes al sol. Se asigna un lugar para el sol.

אהל nos recuerda la manera en que se vivía antiguamente. El sol
no tiene un palacio (היכל), sino una tienda. Tal vez estos arcaís-
mos fueron conservados deliberadamente por Israel para estable-
cer el debido contraste con el כבוד־אל. אהל, en la mente de
nuestro texto, es el lugar donde el שמש pasa la noche. Por la
mañana, el sol deja su alcoba (sobre el uso, cf. G. Dalman, *AuS* 6
VI, 35) y sale radiante como un esposo, como un «recién casado»
(L. Köhler, *Der Hebräische Mensch* [1953] 25). Alegre y como
un héroe, hace su aparición el שמש. La luz y el gozo se hallan
íntimamente relacionados (cf. Sal 104). El título de גבור, aplica-
do al שמש, procede de la mitología del cercano oriente antiguo.
En un himno sumerio se dice que el dios sol es «el héroe que
sale» (O. Schroeder, ZAW 34, 70). ארח (en acádico, *arḫu*) es
un verbo semítico común que significa «girar alrededor», «descri-
bir una órbita» (W. F. Albright, *Archeology and the Religion of
Israel* [1942] 150). El sol comienza a describir su órbita (Eclo 7
43,1ss). Esta órbita se extiende מקצה השמים... עד־קצותם. Tam-
bién el v. 7c se deriva de la tradición de *Shamash* en los himnos
babilónicos, pues el dios sol se considera el juez supremo que
penetra con su mirada en todo lo que hacen los hombres.

Las relaciones entre el himno del sol, en el Sal 19,5b-7, y los mitos e himnos del cercano oriente antiguo deben examinarse para obtener una orientación. Tanto en Mesopotamia como en Egipto la divinidad solar tiene un alto rango, y casi siempre el rango más alto, en el panteón de los dioses. En Sumer, el himno de la comunidad de culto está dedicado a las divinidades *Utu* o *Babbar*. En la mitología asiro-babilónica, el dios sol es *Shamash,* a quien se honra con fervientes himnos (A. Ungnad, *Die Religion der Babylonier und Assyrer* [1921] 185ss; H. Gressmann, *AOT* [2], 242ss; A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* [1953] 240ss). Según las ideas de la mitología babilónica, *Shamash* «sale de la gran montaña» cada amanecer, «abre la gran puerta del radiante cielo» y «en innumerables horas se precipita hacia regiones lejanas e ignoradas»; durante la noche desciende al mundo inferior. *Shamash* es, al mismo tiempo, el juez supremo y el dios del oráculo y de los signos de la escritura (B. Meissner, *Babylonien und Assyrien* II, 20, 166).

A propósito del culto del sol en Heliópolis (Egipto), escribe H. Kees: «Cada mañana el dios repetía su aparición, cuando sus rayos incidían sobre la punta, bien dorada, del obelisco. La colina arquetípica ctonia se convirtió así en 'lugar de aparición' del dios sol» (*Der Götterglaube im alten Aegypten* [1941] 232).

En Israel, las tradiciones sobre la creación que hacen referencia al sol son, indudablemente, muy antiguas. Por de pronto, las palabras de Salomón con motivo de la dedicación del templo (1 Re 8,12) hablan de la creación del sol (cf. el aparato crítico en la Biblia Hebraica Stuttgar-

tensia [BHS]). Las tradiciones procedentes de fuera de Israel que se refieren al sol fueron trasferidas a Yahvé el Creador. En este proceso se suprimieron los correspondientes mitos. «En otros pueblos surge un 'mito' cuando —por ejemplo— lo que el sol hace o experimenta hoy día es referido a un primer hacer y experimentar arquetípico, creándose así un relato de lo que sucedió una vez; pero aquí (en el Sal 19A) no se habla de un acontecer, sino de la acción y voluntad de un Creador soberano; por eso, surge un relato sobre un hecho, no un mito; una historia, no un poema relativo al destino» (B. Duhm).

Finalmente, se ha descubierto en época reciente, un paralelo procedente de Ugarit, que es enteramente distinto y que muestra sorprendentes semejanzas con el salmo 19A (A. Jirku, *Die Sprache der Gottheit in der Natur*: ThLZ 76 [1951] 631); el paralelo se refiere a los v. 2s.

8-15 El Sal 19B es un cántico de alabanza de la תורה, la cual, contemplada en su perfección y en sus efectos, es tema de gozosa meditación. Para explicar la comprensión subyacente de la תורה, habrá que recurrir a la concepción deuteronómica tardía (o deuteronomística): la תורה es la revelación terminada y consignada por escrito de la voluntad de Dios, para su lectura en público (Dt 31,9-11) o en privado (Jos 1,7; Sal 1,2). En esta expresión de la voluntad de Dios, que contiene principalmente la ley de Dios, se incluyen también las proclamaciones históricas (Dt 1,5; Sal 78,1; Neh 8,13ss). No obstante, el verdadero centro de la תורה es y sigue siendo la ley de Dios trasmitida por medio de Moisés (Mal 3,22). Pero, en todo caso, la תורה es —especialmente desde Esdras— la «sagrada Escritura» con carácter autoritativo y oficial.

Un estudio detenido del concepto de la תורה nos lo ha presentado G. Östborn, *Tora in the Old Testament. A Semantic Study* (1945). Es objeto de discusión el concepto teológico de la תורה en Sal 1; 19B y 119. B. Duhm, sin vacilar, atribuye a los fariseos y los escribas de la época más tardía los himnos que ensalzan «la ley». Vienen expresándose constantes críticas sobre el «judaísmo» de esta «piedad de la ley». M. Noth, en su estudio titulado *Las leyes en el Pentateuco,* en Id., *Estudios sobre el AT* (Salamanca 1985) 11-128, ha investigado las relaciones entre el «pacto» y la «ley» en el antiguo testamento. El citado especialista echa de menos en Sal 1; 19B y 119 el hecho de que la grandeza de la תורה se fundamente en el «pacto». Según su opinión, «la ley» se ha convertido en poder absoluto, válido sin presupuesto alguno. Acerca de las afirmaciones que se hacen en el Sal 19B leemos en Noth: «En estos y otros casos se ve que 'la ley' se ha convertido en objeto de una valoración personal que el hombre tiene que realizar y que se espera del hombre una toma de postura personal frente a 'la ley'. Por otra parte el hombre tiene que cargar con las consecuencias de esta su postura» (*Las leyes en el Pentateuco*, 116).

A la vista de todas estas interpretaciones, habrá que tener bien presentes tres observaciones: 1. El término de תורה, en el antiguo testamento, no está asociado primordialmente con la concepción estrictamente nomística que en los comentarios se sugiere al traducir este término por «la ley». La תורה es la expresión clemente que Yahvé hace de su voluntad, la cual llega como «instrucción» (Östborn, 9) a los seres humanos y les señala el camino del que ellos no deberán apartarse, ni para desviarse a la derecha ni a la izquierda. 2. Los Sal 1; 19B y 119 concuerdan en mostrar que la תורה no es una magnitud rígida e inanimada que sólo mediante la «valoración» del hombre llega a adquirir validez absoluta. Sino que es el hombre quien se encuentra con la תורה como poder actuante. En ella escucha el hombre la interpelación viva de Dios (Sal 119), por ella se reconforta el hombre (Sal 19,8) y se alegra su corazón (Sal 19,9). La תורה irradia luz y claridad (Sal 119,105.130). El himno del Sal 19B es eco y respuesta al suceso que se ha iniciado por la תורה (cf. el comentario de Sal 1,2). 3. La actitud del hombre ante la תורה, que está caracterizada por el «gozo», el «amor» y el «deleite», no tiene los rasgos de una obediencia nomística ni de una vinculación sin presupuestos. Habrá que investigar qué sentido tenían algunos textos como Dt 30,11-14 y Jer 31,31-34 para la comprensión de la תורה, después del destierro. En los Sal 40,8.9 y 37,30.31 el orante del salmo se refiere con insistencia a la realidad del nuevo pacto proclamada por Jer 31,31-34. H. Gunkel hace la siguiente observación a propósito del Sal 40,9: «Aun bajo el dominio de la ley... el espíritu de los profetas seguía viviendo en determinados círculos piadosos de laicos, y estas personas eran lo suficientemente espontáneas para combinar el respeto por la ley con las ideas de los profetas: leían la *torá* con la mente de los profetas...». Y K. Barth formula la siguiente pregunta, a propósito del Sal 40,8: «¿Quién es el hombre que puede aplicarse a sí mismo las palabras del Sal 40,8s: 'Entonces dije: He aquí, vengo; en el rollo del libro está escrito lo que tengo que hacer. Me deleito en hacer tu voluntad, Dios mío; tu ley está dentro de mi corazón'? Seguramente, esto lo dijo un miembro de la comunidad judía, pero ¿en qué dimensión pensaba él, en qué sentido oculto hablaba (señalando hacia arriba y lejos de sí mismo), a menos que supongamos que esa persona —cosa extrañísima— estaba llena de orgullo y se engañaba a sí misma?... El salmista, indudablemente, hablaba de sí mismo, pero, al hacerlo, no centraba la mirada evidentemente en sí mismo, sino en otro sitio enteramente distinto, es decir, miraba hacia aquel lugar adonde él dirigía supremamente aquella oración. En estos versículos tenemos una reminiscencia casi verbal de la promesa, bien conocida, que se formula en Jer 31,31s acerca del nuevo pacto de los últimos días. Cuando Dios establezca este nuevo pacto, entonces sucederá que 'pondré mi ley dentro de ellos, y sobre sus corazones la escribiré'. El tema es, evidentemente, aquello a que Jer 32,39 se refiere cuando habla de 'otro corazón', y Ez 11,19; 36,26, cuando habla del 'nuevo espíritu' que se ha prometido, el futuro yo que vive y actúa únicamente por la gracia de Dios y que está prometido al israelita por la gracia y la palabra de Dios» (K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/2, 671s).

Segun esto, en la actitud del hombre hacia la תורה (habria que evitar lo más posible traducir este termino por «ley»), debemos tener en cuenta presupuestos que excluyen toda idea de nomismo, judaismo y observancia estrecha Cf H -J Kraus, *Freude an Gottes Gesetz* EvTh 8 (1951) 337-351, Id , *Zum Gesetzesverstandnis der nachprophetischen Zeit,* 179ss

8 En el v 8 se ensalza a la תורה por ser תמימה («perfecta») תמים es propiamente un término del lenguaje de los sacrificios Al animal sin defecto e inmaculado se le llama תמים Aquí la palabra expresa la *sufficientia* de la «sagrada Escritura» (cf Dt 32,4) El efecto de esta תורה perfecta se ve ahora en que «restaura» la נפש Esto quiere decir que vuelve a dar vigor a la vida (cf Lam 1,11 16) De la תורה dimana vigor refrescante La *torá* es נאמנה («fiable») y trasmite sabiduría al פתי al simple, al que se deja seducir fácilmente (Prov 1,22, 7,7, 9,6, 19,25, 21,11, Sal 119,130) En los Sal 1 y 119 se asocian también concepciones de la teología de la חכמה con la comprensión de la תורה existente después del destierro Vida y sabiduría brotan a raudales de la instrucción divina La *torá* es instrucción para la vida

No nos convence la explicacion dada por D J A Clines en el sentido de que los v 8-10a contienen una meditación sobre la *tora* a la luz de Gén 3, y que esta meditación señala las relaciones de este tema con el de la «creación» (Gen 1) y puede explicar la yuxtaposición de los Sal 19A y 19B (VT 24 [1974] 8-14)

9-11 En las variaciones que aparecen especialmente en el Sal 119, se emplean diversos términos para designar la תורה פקודים (21 veces en el Sal 119), מצוה, אמרה (corrección en el v 10a) y משפטים Todos estos términos correlativos acentúan de manera especial el momento de instrucción jurídica que hay en la תורה Con palabras incesantemente nuevas se alaba la perfección de la instrucción divina Esta «alegra el corazón» (v 9a), «ilumina los ojos» (v 9b), es decir, da nuevo vigor a la vida לעד («para siempre», v 10a) permanece la palabra que Yahvé habla por medio de la תורה Todos los משפטים («instrucciones en materia de derecho») son verdad (אמת) y «justos» o «rectos» (צדק) en sentido pleno El v 11 habla del gran valor y del efecto vivificador de la תורה, mientras que el v 12 entona después las notas de una lamentación

12-14 En el v 12 el cantor expresa una especie de declaración de lealtad Deja que la תורה le «amoneste», y él la «guarda» en todo momento tal es su declaración Una vida así, regida por la

instrucción divina, sabe muy bien que tiene rica recompensa. Sin embargo, hay yerros y fallos no premeditados, que son motivo de queja (v. 13). La alabanza (v. 8-11) se convierte de repente en súplica: ¡quiera Yahvé absolver a «su siervo» de los fallos de los que él no tiene conciencia! Aquí se escuchan fórmulas del juramento de purificación; como también el contenido de los salmos de la תורה muestra conexión, en general, con la liturgia de la *torá* (cf. el Sal 15) y con la declaración de lealtad hecha por el צדיק (cf. el comentario del Sal 1).

Un motivo esencial de la lamentación individual es la súplica de verse libre de los malvados. Esta súplica se expresa en el v. 14 y enlaza contextualmente con el v. 13. Pues los enemigos se consideran la causa de los deslices no intencionados. El Sal 19B, lo mismo que hacía el Sal 1, se refiere al arquetipo del צדיק, que vive según las directrices de Dios. Resplandece en todo ello una abierta dicha de vivir, que hace su aparición como una nueva era. Los malvados que no quieren saber nada de la תורה, se experimentan como motivo de inquietud y dolor. Constituyen una amenaza para las estrechas relaciones del hombre que saca de la instrucción divina todo el vigor de su vida y que no se deja guiar sino por la תורה. En el Sal 19B, esta relación estrecha e íntima con Dios se expresa con el término עבדך («tu siervo», v. 12.14).

El Sal 19B termina con una fórmula de dedicación (cf. Sal 15
104,34; 119,108). Tales formas, en los tiempos antiguos, se pronunciaban al ofrecer el sacrificio, y ahora sirven de final al cántico hímnico. «La oración es el sacrificio ofrecido por el hombre interior» (Franz Delitzsch).

Finalidad

Los Sal 19A y 19B se combinaron en la transmisión del texto. Este hecho hay que explicarlo. H. Schmidt lo interpreta así: «El primer salmo es un poema en el que la fuerza vital misteriosa que hay en la naturaleza y las estrellas y el sol aparecen ante nosotros como testigos de la gloria de Dios; el segundo salmo nos habla de algo distinto que vive misteriosamente: nos habla de 'la ley', de la férrea exigencia del precepto moral. También en ella se revela la gloria de Dios». Esta sinopsis intuitiva que, siguiendo a I. Kant, habla del «cielo estrellado que está sobre mí» y de la «ley moral que está dentro de mí» y los considera como una «unidad divina», es una idea que aducen muchos comentarios como explicación del Sal 19. ¿Están en lo cierto?

No debemos pasar por alto el hecho de que la majestuosa «trasmisión» (v. 3) del himno de la creación, de la que habla el Sal 19A, no es una palabra que pueda ser escuchada por el hombre. El v. 4 dice expresamente: אין־אמר ואין דברים. Esa enseñanza y alabanza que entona la naturaleza y que con voz vigorosa llena cielos y tierra, sigue siendo un misterio insondable בלי נשמע קולם (v. 4b). Por eso, con razón declaran el libro de la Sabiduría (Sab 13,1ss) y la Carta a los romanos (1,19.20): el hombre no reconoce a Dios al contemplar las obras de la creación. Indudablemente, al hombre le llega un vigoroso mensaje. Pero él no lo entiende. Nadie es capaz de captar el significado de las cifras glosolálicas de la tradición que se efectúa en el seno de la naturaleza, de esa tradición que alaba al Creador y nos habla de él. El cosmos celebra el כבוד («la gloria») de Dios, pero no nos enseña su voluntad. Por eso, se añadió el Sal 19B como referencia decisiva, como una clave —por decirlo así— para descodificar el mensaje cifrado. En la תורה sí podemos captar a Dios. Allí sí aprendemos quién es Dios. En la *torá* llega a nosotros la manifestación de la voluntad de Dios[1]. La *torá* logra lo que la naturaleza no es capaz de lograr: nos da instrucción y nos dirige para ser עבד־יהוה; alza a quien está desesperado, y abre camino a través del ámbito de la culpa. La comprensión de la תורה que hallamos en el Sal 19B, no tiene nada que ver con el nomismo. Lejos de eso, este salmo debiera impulsarnos incesantemente a pensar acerca del misterio y la maravilla de la revelación de Dios en su palabra, es decir, acerca de la palabra que contine estímulo (*Zuspuch*) y exigencia (*Anspruch*). Esta palabra es el lugar en que Dios mismo, como Creador, se encuentra con el hombre, y se encuentra con él con fidelidad creadora y mantenedora de vida. En esta palabra es donde podemos captar lo que el mundo creado no cesa de proclamar, aunque no logre por sí que nosotros lo entendamos.

1. «Sed quia in luce clara caecutimus, sine verbi subsidio nihil nobis prodesset splendida ista gloriae Dei repraesentatio, licet sonorae concionis loco esse debeat. Itaque Deus quos ad salutem vocare statuit, peculiari gratia dignatur: sicuti olim, quamvis omnibus sine exceptione testatus sit se esse Deum: tamen Abrahae filiis seorsum Legem dedit, quae certiore et magis propinqua notitia eos imbueret» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 19,7).

Salmo 20

ORACION POR EL REY

Bibliografía: W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte* ([2]1975) 180s (en esta obra puede encontrarse más bibliografía sobre el tema de la «realeza»).

1 Para el director del coro. Salmo de David.
2 ¡Que Yahvé te escuche en el día de la angustia,
que te proteja el nombre del Dios de Jacob!
3 ¡Que desde el santuario[a] te envíe ayuda
y desde Sión esté a tu lado!
4 ¡Que se acuerde de todas tus ofrendas
y que 'pregunte'[b] por tu holocausto[c]! Sela.
5 ¡Que te[d] conceda lo que tu corazón desea
y cumpla todos tus planes!
6 Entonces nos llenaremos de júbilo por tu salvación
y nos 'regocijaremos'[e] en el nombre de nuestro Dios.
¡Que Yahvé cumpla todas tus súplicas!
7 Ahora he sabido 'con certeza'[f]
que Yahvé ayuda a su ungido.
Le escucha desde su santo cielo
con acciones de auxilio de su diestra.
8 Algunos (confían) en carros, y otros, en corceles,
pero nosotros invocamos el nombre ''[g] de nuestro Dios.
9 Tropezaron y cayeron,
pero nosotros nos levantamos y nos mantuvimos en pie.
10 ¡Yahvé, ayuda al rey[h]!
¡Que él nos escuche el día en que le invoquemos!

a El S leyó מקדשו y, por tanto, el ו copulativo que hay en ומציון 3
lo unió a מקדש.

b El TM debiera traducirse: «¡Que él declare grasiento!». A. Wei- 4
ser considera este verbo como término técnico del lenguaje del ritual.

Pero, indudablemente, esta opinión no encuentra en el antiguo testamento ningún pasaje que la apoye. Ehrlich lee ידרשנָה = «¡pregunte él por ello!». En consecuencia, habría que suponer que se había suprimido una ר. Esta lectura tiene la ventaja de estar respaldada por el paralelismo de los miembros.

c El plural ועולתיך lo ofrecen cuatro manuscritos, el S y el T.

5 **d** Cinco manuscritos, el G^A al y el S completan la frase añadiendo יהוה.

6 **e** El TM de דגל = «alzaremos bandera» (?). El G: μεγαλυνθησόμεθα. De conformidad con el G, tendría sentido corregir el texto por נגדיל o por נגַדל, incluso desde el punto de vista del paralelismo de los miembros (Bickell, Wellhausen). Sin embargo, debemos leer probablemente נָגיל y traducir en consonancia con esta lectura (cf. H. Bardtke, BHS, 11). Menos probabilidad tiene la sugerencia de P. Haupt (JBL 37 [1918] 229ss) y G. R. Driver (HThR 29 [1936] 174s) en el sentido de que hay que tomar como punto de partida el acádico *dagālu* («aguardar a»): cf. el paralelismo de los miembros.

7 **f** Si el hemistiquio paralelo comienza con כי, entonces no cabe duda de que una palabra ha quedado suprimida en la primera mitad del verso. Por razones de métrica, habría que completar quizás la frase añadiendo el infinitivo absoluto intensificante יָדוע.

8 **g** Mediante יהוה, que falta en el G^A, queda ampliada la segunda mitad del verso más allá de lo que permite la métrica. Hay que suprimir יהוה.

10 **h** El *'atnāh* no se halla en el lugar debido, y debe situarse debajo de המלך.

Forma

El Sal 20 se divide en dos partes. Después del v. 6 comienza una nueva idea. El esquema del salmo es el siguiente: v. 1, título; v. 2-6, intercesión por el rey; v. 7-9, certidumbre de que la oración será escuchada; v. 10, repetición de la intercesión. Domina la doble cadencia de ritmo ternario. Sin embargo, en los v. 4 y 8 hay que leer el metro 4 + 4. En el v. 6b hay una cadencia cuaternaria aislada.

La cuestión acerca de la clasificación del Sal 20, en la perspectiva de la crítica de las formas, se encuentra con algunas dificultades. En primer lugar, hay que contar con el hecho de que en los v. 2-6 aparecen varios hablantes (v. 6a), mientras que en los v. 7ss se expresa un solo hablante. En esta alternancia se revela el carácter litúrgico del salmo. Esta situación habrá que definirla más detenidamente (cf. *infra*). La sección de los v. 2-6

es un cántico de oración (cf. Introducción § 6, 2). Concretando más las cosas: un grupo que, como suponemos, representa a la comunidad de Israel congregada para el culto divino, intercede en oración por el rey. En contraste con ello, vemos en los v. 7ss el cántico de acción de gracias de un individuo (cf. Introducción § 6, 2,II γ); el hablante y el cantor de este cántico de acción de gracias es el rey. En consecuencia, nos hallamos ante una forma parecida a la del Sal 18.

Las circunstancias observadas mediante el análisis de la forma, quedarán completadas al comprobar que el Sal 20 trata en su totalidad acerca del rey (משׁיחו, v. 7; המלך, v. 10). Por tanto, la liturgia debe clasificarse entre los «salmos del rey» (cf. Introducción § 6, 3).

Marco

Por las observaciones efectuadas al analizar el genero literario del Sal 20, deducimos en primer lugar que este salmo debe clasificarse como cántico para un acto de culto en cuyo centro se hallan el rey y el Señor del templo del santuario de Sión (v. 3). Las dificultades surgen inmediatamente que se plantea la pregunta: ¿en qué ocasión se celebraba la liturgia de súplica? Casi todos los comentarios más recientes acentúan que es imposible mencionar un dato histórico concreto. Calvino manifestó ya esta idea[1]. En un intento por determinar más la situación, tendremos en cuenta principalmente dos concepciones: 1. El Sal 20 podría haber sido la liturgia de un «día de oración antes de la guerra» (H. Gunkel). Esto supone la hipótesis de que la liturgia «pudo haberse celebrado repetidas veces, cuando se producían situaciones parecidas» (S. Mowinckel, *PsStud* III, 73). 2. Algunos afirman que el Sal 20 debió haber sido parte de un ritual en la fiesta de entronización del rey (B. Duhm) o en la celebración de la entronización de Yahvé (H. Schmidt, A. Weiser). La opinión de H. Schmidt y de A. Weiser se basa en una serie problemática de circunstancias, pero las sugerencias de H. Gunkel y de B. Duhm

1. «Quod vero multi interpretes ad certum tempus precem hanc restringunt, mihi non probatur. Fieri potest ut prima occasio sumpta ex uno bello fuerit, sive contra Ammonitas, sive contra alios hostes. Consilium tamen Spiritus sancti (meo iudicio) fuit, ordinariam precandi formam Ecclesiae tradere, cuius usum ex verbis fuisse colligimus quoties discrimen aliquod instabat» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 20,1).

merecen detenido estudio. Precisamente a causa de la dicción incierta del Sal 20, será imposible escoger de manera decidida una de las sugerencias. En todo caso, hay que rechazar tajantemente la datación tardía que Duhm asigna al salmo (cf. *infra*). En favor de la interpretación de Gunkel hablarían las conexiones del contenido de este salmo con el del Sal 18. Y en favor de la interpretación de Duhm, las conexiones del contenido con el Sal 2.

Para determinar la situación cultual en que se entonaba este salmo, hay algunos detalles que son importantes. La intercesión (v. 2-6) estaba acompañada de sacrificios (v. 4). Es posible que el número plural de cantores en los v. 2-6 deba explicarse por referencia a los cantores sacerdotales del templo (H. Gunkel). En este caso, el canto de los sacerdotes habría acompañado al sacrificio. Entre los v. 6.7 tendríamos que presuponer que tenía lugar un sacrificio de *torá* o un «oráculo». A propósito del sacrificio de *torá*, cf. E. Würthwein, ThLZ 72 (1947) 147s; R. Rendtorff, *Die Gesetze in der Priesterschrift* (1954) 74s. Sobre el oráculo, cf. J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 (1934) 81-92. Es menos probable que una «teofanía cultual» diera origen a la certidumbre de ser escuchado, esa certidumbre que tanto resalta en los v. 7ss (teoría de A. Weiser).

En cuanto a la datación del Sal 20, las opiniones oscilan entre la época de David (Weiser) y la era del reino de los asmoneos (Duhm). Pero es probable que Gunkel haya encontrado la explicación adecuada al sugerir una época tardía pero anterior al destierro. Sorprende lo marcada que está la teología del שׁם, que hace sospechar una influencia deuteronómica. Pero sería concebible que esta teología del שׁם se hubiera convertido ya en elemento permanente, en Jerusalén, de la tradición del santuario central, aun antes del siglo VII.

Comentario

1 Sobre למנצח, cf. *supra*, Introducción § 4, n.° 17. Sobre מזמור לדוד, cf. *supra*, Introducción § 4, n.° 2.

2 En los v. 2-5, el grupo de orantes pronuncia la oración litúrgica en forma de frases optativas (BrSynt § 8a). En primer lugar se expresa la súplica de que Yahvé escuche al rey «en el día de la angustia». יום צרה es el nombre que aquí se da al día de la aflicción, en que el rey, rodeado de enemigos, clama a Yahvé

(cf. Sal 18,7). Por el contenido del Sal 20 no se ve con claridad si ese día fatídico es inminente o si se piensa en una posible catástrofe. En el primer caso, nuestro salmo se habría cantado antes de que el rey partiera para la batalla; en el segundo caso habría que suponer una fiesta relacionada con el culto de la realeza (¿una fiesta de entronización?, cf. el comentario del Sal 2). El v. 2a pide a Yahvé que escuche al soberano. Cómo concibe el salmo la realización de este hecho de ser escuchado por Dios en un caso de apuro, lo vemos en primer lugar por el v. 2b: ¡Que el nombre del Dios de Jacob proteja al rey! En el Sal 20 se menciona tres veces el שׁם de Dios: v. 2b.6aβ.8b. La idea que subyace aquí es la concepción relacionada con el Deuteronomio y los escritos deuteronómicos de que Yahvé tiene su trono en el cielo, mientras que en la tierra se halla sólo presente su שׁם (R. Kittel-O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, BZAW 64 [1934] 46). Sin embargo, el שׁם (en contra de lo que se pensaba en el entorno pagano) no actúa como poder mágico (F. Nötscher). Sino que es el poder protector, que actúa en la tierra, y con el que Yahvé responde a la petición del rey y demuestra su presencia[2]. Esta «teología del nombre», que se halla íntimamente relacionada con el santuario central y con la *praesentia Dei* actuante en él, desempeña en los salmos un papel importante: Sal 44,6; 54,8; 118,10-12; 124,8. El שׁם es baluarte protector (Prov 18,10). La raíz שׂגב suscita la idea de cosa elevada, inasequible. El verbo tiene en *piel* la significación de «proteger», «salvar» (Sal 69,30; 91,14). La intercesión pide la protección del שׁם אלהי יעקב («nombre del Dios de Jacob»). Parece como si el antiguo nombre divino del tiempo de los patriarcas, אביר יעקב, hubiera dado vida a la tradición acerca del fuerte poder protector del «Dios de Jacob» (Sal 46,8.12).

El שׁם de Yahvé está presente en el santuario de Sión. La 3
intercesión expresa el deseo de que el עזר (la «ayuda») de Yahvé, su poder protector que está presente en el שׁם, sea enviado desde el lugar santo como una figura salvadora y preste asistencia al rey (cf. Sal 18,7). En una ocasión Yahvé mismo entró en la batalla, con el arca santa (1 Sam 4,3ss; Sal 44,10); pero ahora debe tomar parte en la batalla desde el lugar donde se encuentra el arca —desde el lugar en que habita su שׁם—. La fijación

2. «Quod nomen Dei pro Deo ipso ponitur, ratione non caret: nam quia nobis incomprehensibilis est Dei essentia, quantenus nobis patefacta est eius gratia et virtus, in eum sperare convenit. Itaque ex nomine, invocandi fiducia nascitur» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius,* a propósito de Sal 20,2).

cultual no permite sino que emerjan indirectamente las antiguas concepciones sobre la «guerra santa» (cf. también el Sal 24,8).

4 Las oraciones del grupo de cantores acompañan al sacrificio del rey (v. 4). Pudiera tratarse de los sacrificios que se ofrecen antes de ir a la guerra (1 Sam 7,9; 13,9ss; 1 Re 8,44s); pero existe también la posibilidad de que se haga referencia a los actos de sacrificio que tienen lugar habitualmente en el culto divino ofrecido por el rey (2 Sam 6,18; 1 Re 8,5; 2 Re 16,15). Sobre la conexión entre el sacrificio y el hecho de ser oído, cf. el Sal 66,13-15.

מנחה es la «ofrenda de dones», en la que se ofrecían cabezas de ganado y, más tarde, frutos de las cosechas (L. Köhler, *TheolAT*[3], 174); y, así, מנחה puede significar «ofrenda de harina» (Gunkel). עֹלָה es el «don de homenaje» que se eleva (con el fuego), el holocausto (L. Köhler, *TheolAT*[3], 175). Y, así, en el v. 4 se habla claramente del «poder del sacrificio»: ese poder del que algunos creían que podían servirse sin limitaciones, creencia que era rechazada enérgicamente por los profetas del antiguo testamento. Ahora bien, no nos debe pasar inadvertido el hecho de que, en los salmos, hay casi siempre relación íntima entre el sacrificio y la oración (cf. el comentario de Sal 4,6 y 5,4). El abuso del sacrificio consiste en la explotación de poderes mágicos aislados de la palabra y de la vida del hombre.

Sobre la cuestión del «sacrificio» en el v. 4, cf. R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Testament*, WMANT 24 (1967) 193.

5 En el v. 5 se alude al derecho del rey de orar libremente ante Yahvé. Este elemento importante se demuestra claramente: Sal 2,8; 21,3.5; 1 Re 3,5ss (cf. a este propósito, G. von Rad, *TeolAT* I, 397). Entre los privilegios del rey escogido, surgidos de la relación padre-hijo creada por la entronización (Sal 2), se contaba el privilegio de formular oraciones espontáneamente. El v. 5 ora por la validez y eficacia constante de este privilegio especial. En las manos de Yahvé está el que se cumplan los planes del rey. Por tanto, no podremos enlazar el v. 5 con el v. 4 en el sentido de que el monarca, como recompensa a sus sacrificios, tuviese derecho a que fueran oídas sus oraciones. No, sino que en el v. 5 se alude simplemente a un privilegio permanente.

6 A las oraciones del grupo de cantores, presentadas ya en los v. 2-5, se añade ahora en el v. 6 un voto que señala en la dirección del cántico de acción de gracias: si al rey se le proporciona ayuda gracias a la intervención de Yahvé, entonces resonará el

júbilo por esta ישועה. Se cantará con inmensa gratitud el poder protector del שׁם. La primera persona de plural en el verbo se refiere a los cantores (sacerdotales), que —según creemos— hablan en nombre de toda la asamblea reunida. Es digno de tenerse en cuenta el hecho de que la ישועה —de conformidad con el v. 2b— se atribuya por entero al שׁם.

El v. 6b no es una petición más que sigue al v. 5 (si tenemos en cuenta debidamente la secuencia intacta del pensamiento). Este fragmento de verso, que se halla al final de la primera parte del salmo, recoge una vez más la idea más importante: ¡Ojalá dé cumplimiento Yahvé a todas las peticiones del rey!

Con la repentina aparición de עתה, somos trasportados a 7
una nueva situación. La oración de los v. 2-6 ha estado seguida por una señal de cumplimiento. Yahvé ha dado a conocer a la comunidad en oración que él va a conceder ישועה al rey. El acontecimiento de esta comunicación queda oculto a los ojos del lector del salmo. Como ya indicamos anteriormente, puede tratarse de un sacrificio de *torá* o de un «oráculo de salvación». ידעתי designa que uno ha quedado enterado del aliento y promesa (W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel*, ATANT [1954] 44). El tiempo perfecto הושיע enuncia un hecho que debe esperarse como cosa segura (BrSynt § 41s).

Al rey se le llama משיחו («su ungido»). El rey es el elegido de Dios, distinguido por la unción, y su persona es inviolable (Sal 2,2; 18,51; 28,8; 89,39.52; 132,10.17). El enunciado משמי קדשו יענהו («le escucha desde su santo cielo»), nos hace saber que Yahvé mismo tiene su trono en el santuario celestial; que allí escucha él la oración de súplica, y que finalmente lleva a cabo desde lo alto su intervención salvadora. Por lo demás, en los v. 7s se destaca del coro (v. 6) un solista y celebra con júbilo la oración que ha sido escuchada.

El salmo, en su totalidad, se refiere a un suceso militar (y 8-9
no a un acto cultual, de carácter dramático y mítico). Así se ve claramente por los v. 8.9. Se establece un contraste entre los que confían en los carros de guerra y en los caballos adiestrados para el combate y «nosotros» que «invocamos el nombre de nuestro Dios». אנחנו («nosotros») se refiere, seguramente, a la comunidad que ora y que confía en Yahvé. La fuerza de estas personas es el שׁם de su Dios. Pero los que confían en los «carros de guerra» y en los «caballos» son, evidentemente, las fuerzas extranjeras con las que el rey tiene que enfrentarse en el יום צרה («el día de la angustia», v. 2). Las armas no sirven para nada.

Pero los que confían en el שׁם, se mantienen firmes en la batalla. Aquí se escuchan las confesiones de fe propias de la «guerra santa» (G. von Rad, *Der Heiligie Krieg im alten Israel*, ATANT 20 [1951] 82). Con la idea del rey elegido por Dios se asocia la fe central propia de la institución (extinguida ya hace mucho tiempo) de la «guerra santa»: Sal 18; 21; 144; Is 7,1ss. En el antiguo testamento se conservó siempre la idea de que todas las armas se quiebran ante la presencia del poder de Yahvé: Is 30,15.17; 31,1; Zac 4,6.

10 Para terminar, se recoge una vez más la verdadera petición del salmo en el v. 10. Así lo exige la forma (Gunkel). Los diversos salmos, en sus palabras finales, vuelven a lo que expresaron al principio (Sal 8,10; 2 Sam 1,27; Sal 21,14). ¡Que Yahvé ayude al rey! He ahí el tema principal de la liturgia, que se entiende en lo esencial como «nuestro clamor» (קראנו), es decir, como la oración de súplica de la comunidad.

Finalidad

La liturgia del Sal 20 está caracterizada por la fe en que el rey elegido por Yahvé podrá subsistir únicamente en los enfrentamientos militares gracias a la ישועה y al poder protector del שׁם divino. Puesto que todo el potencial humano en armamento no sirve para nada, la comunidad —a través de sus cantores sacerdotales— ora por el monarca. Y recibe la promesa, y con ella la certidumbre, de que Yahvé va a intervenir «desde el cielo» (v. 7) y va a ayudar al rey.

Hemos de preguntarnos todavía qué sentido tiene el Sal 20 para la comunidad del nuevo pacto. Lutero aplica directamente los enunciados del salmo —sin ninguna referencia cristológica— «a los «príncipes de los pueblos», a quienes el Sal 20 les amonesta a reflexionar sobre cuál es su verdadero poder en la batalla, a dejar de confiar en las armas, y a confiar únicamente en Dios[3].

3. «Totus autem psalmus per singulos ferme apices hoc vult, ut princeps populorum nullis praesumat viribus, nullis confidat opibus, nullis nitatur suis consiliis, iuxta illud Ps 33: 'Non salvatur rex per multam virtutem et Gygas non salvabitur in multitudine virtutis suae. Fallax equus ad salutem, in abundantia autem virtutis suae non salvabitur', sed de coelo expectet adiutorium, de coelo venire sciat victoriam et in solo nomine Domini speret et oratione sicut Moses pugnet. Ita propheta simul orat et docet necessariam sane doctrinan, quam rari observant principes» (Lutero, WA 5; 569, 8).

En cambio, Calvino quiere que el Sal 20 se entienda exclusivamente en referencia al «Reino de Cristo». Pues, en opinión suya, únicamente al «Reino de Cristo» se le aplican aquellas promesas de las que el v. 7 deduce de manera tan ilimitada su confianza y seguridad. Habrá que tener en cuenta ambas interpretaciones, pero de tal forma que se dé absoluta prioridad a la comprensión expuesta por Calvino. Los «príncipes de los pueblos» reciben el pleno poder de la oración y la actualidad de la promesa, pero la reciben exclusivamente por la realidad revelada del acontecimiento de salvación que tuvo lugar en el antiguo testamento y en el «Reino de Cristo».

Desde luego, al enunciar claramente la situación, hay que indicar también sin equívocos las diferencias. La comunidad del nuevo testamento no intercede en oración por su rey, que es Cristo. Antes al contrario, él es el sumo Sacerdote que intercede por los suyos. Habrá que fijarse bien en esta notable diferencia. No obstante, la intercesión de los v. 2-6 puede entenderse en forma que se refiera a lo que verdaderamente interesa a los cristianos, al Reino de Cristo. En consecuencia, merecerá especial atención la aplicación eclesiológica del salmo.

Salmo 21

LA SALVACION DEL REY ELEGIDO

Bibliografía: E. Beaucamp, *Le psaume 21 (20), psaume messianique*, Coll. Bibl. Lat. 13 (1959); F. J. Morris, *Psalm XXI,10 - An Example of Haplography*: VT 18 (1968) 558-559.

1 Para el director del coro. Salmo de David.
2 ¡Oh Yahvé, por tu poder[a] se alegra el rey;
y por tu salvación, cuán[b] grandemente se regocija[c]!
3 Tú le has concedido el deseo de su corazón,
y no le has negado el anhelo de sus labios. Sela.
4 Sí, tú le sales al encuentro con riqueza de bendición,
pones sobre su cabeza la corona de oro.
5 Vida te pidió y tú se la diste,
largura de días por siempre[d] y eternamente.
6 Grande es su gloria gracias a tu ayuda;
le pertrechas de majestad y poder.
7 Pues le haces bendición para siempre,
'le alegras'[e] con delicias ante[f] tu rostro.
8 Porque el rey confía en Yahvé,
y por el favor del Altísimo no vacilará.
9 Tu mano encontrará a todos tus enemigos,
tu diestra encontrará[g] a los que te aborrecen.
10 Les harás como horno de fuego, cuando aparezcas; ''[h]
'tu ira'[i] los devorará, y el fuego los consumirá.
11 Su fruto exterminarás de la tierra,
su simiente, de entre los hijos de los hombres.
12 ¡Aunque intentaron el mal contra ti,
fraguaron intrigas, no lograrán nada!
13 Porque tú los pondrás en fuga,
con tu arco apuntarás a su rostro.
14 ¡Alzate, oh Yahvé[j], en tu poder,
y cantaremos y tañeremos en honor de tu proeza!

2 **a** La palabra עֹז = «poder», tendremos que suponerla en este lugar; el concepto queda confirmado por el v. 14.

b מה falta en el G, en el S y en san Jerónimo; en esas versiones se ha intentado, indudablemente, una simplificación del texto.

c *Ketib:* יָגִיל; *Qeré:* יָגֵל.

5 **d** Algunos manuscritos leen לעולם.

7 **e** No debiera corregirse el verbo aramaizante חדה (H. Gunkel: תְרַוֵּהוּ = «le reconfortaste»).

f El T simplifica el texto mediante la lectura מאת.

9 **g** Se nos aconseja generalmente que, mediante una intervención de crítica textual, introduzcamos una variedad en el repetido תמצא. Pero este cambio es infundado. Si en los v. 9ss se trata de un oráculo, entonces la marcada acentuación de תמצא podría tener un significado muy concreto como respuesta o explicación dada por Dios. Se sobreestiman con mucho las leyes estilísticas de la poesía hebrea (cf. el comentario de Sal 1,2).

10 **h** El TM dice literalmente en el v.10: «Los harás como horno de fuego en el tiempo; tu rostro (¿en el tiempo de tu manifestación?), oh Yahvé, los devore en tu ira, y el fuego los consuma». El verso ampliado se puede comprender únicamente a modo de intento. Habría que situar entonces el *'aṯnāh* debajo de פניך, y יהוה habría que suprimirlo. Una ayuda para comprender el texto podría ser la sugerencia de leer לעֻמַּת en vez de לעת («los harás como horno encendido ante tu rostro»). Cf. F. J. Morris, VT 18 (1968) 558-559.

i G^A ὀργῇ σου, aunque habrá que suprimir probablemente ב: אפך. De esta manera, el v. 10a, en su posición quiástica, sería la interpretación del v. 10b

14 **j** Es infundada la traposición בעז יהוה.

Forma

Al considerar la estructura del Sal 21, nuestra atención se centrará en dos secciones principales que son completamente diferentes desde el punto de vista de la forma, y en un breve verso de petición. Después del título caracterizado por tecnicismos cultuales, el salmo propiamente tal comienza con un cántico que ensalza la salvación del rey (v. 2-8). Por contraste con esto, las promesas de los v. 9-13 se dirigen al rey. El v. 14 contiene una oración de súplica, formulada por la comunidad. En cuanto a la métrica, el Sal 21 ofrece formas desiguales. Debemos clasificar

como cadencias dobles de ritmo ternario los v. 7.8.11.12.13.14. Debemos leer según el metro 4 + 4 los v. 2.5.10. Además, en el metro de 4 + 3, los v. 3 y 9. Y en el metro de 3 + 4, los v. 4.6. El texto se ha trasmitido en condiciones relativamente buenas; encontramos dificultades únicamente en el v. 10.

Como el Sal 20, vemos que el Sal 21 ofrece también algunas dificultades por su estructura de diversos niveles y por la variedad de su forma. Sin embargo, está claro: en los v. 2-7 tenemos un cántico de acción de gracias (cf. *supra*, Introducción 6, 2,I γ), comparable con la parte del Sal 20 que se orienta a la acción de gracias, y también con la parte correspondiente del Sal 18. Han encontrado respuesta las peticiones del rey (v. 3). Disfrutando del privilegio que se le concede de tener acceso libre a la oración espontánea, el rey ha experimentado respuesta y ayuda. Podemos suponer que un hablante individual interpretó este cántico de acción de gracias. En el v. 8 se hace una afirmación básica acerca del rey: él confía en Yahvé y por eso no vacilará. Este versículo debe entenderse como la terminación del cántico de acción de gracias. Los v. 9-13 contienen el mensaje de una promesa de ayuda y prosperidad dirigida al soberano. Esta promesa sería trasmitida probablemente por medio de un profeta cultual (cf. J. Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels*, WMANT 35 [1970] 188s). Podemos aducir el pasaje de 1 Re 22,5ss para evocar la posible situación, pero se concibe también todo ello en una celebración habitual de culto (cf. *infra*). En el v. 14 se ofrece una oración de súplica con un estilo terso de presentación; termina en un voto de alabanza. Por consiguiente, todo el salmo pudiera denominarse «liturgia», aunque pudiéramos pensar que en nuestro caso se trata sólo de un extracto del ritual efectivo (que no se nos da a conocer).

Marco

Si partimos del supuesto de que en nuestro salmo se hallan reunidos fragmentos litúrgicos (cántico de acción de gracias, proclamación profética de salvación, oración de súplica, y voto de alabanza), queda entonces, por estudiar la debatida cuestión acerca de la «situación vital» (*Sitz im Leben*). El Sal 21 ¿refleja el programa de una fiesta, de un ritual, del que se han extraído algunas partes? ¿qué acto de culto, qué ritual pudo ser? En una fase anterior de las investigaciones, el interés se cifraba en una

posible referencia histórica, y pensábamos en un «cántico de victoria». Pero, a partir de B. Duhm, la opinión predominante viene siendo que el Sal 21 pertenece al ritual de la corte real de Jerusalén. Desde luego, no podremos compartir la opinión de Duhm de que el salmo debe asignarse a la época de los asmoneos. Pero debemos tener en cuenta la idea de Duhm de que hay que pensar en la «celebración anual de la coronación». También Gunkel dirige nuestra atención hacia una «fiesta real» (Os 7,5; Gén 40,20), sin pretender estar en condiciones de proporcionarnos más detalles. A. Weiser sospecha que el Sal 21 contiene las partes constitutivas de un ritual de coronación; él basa su interpretación particularmente en el v. 4. Puesto que esta opinión es la que se propugna más frecuentemente en tiempos recientes, tendremos que reflexionar sobre las relaciones entre este salmo y el Sal 2 y sus enunciados (cf. el comentario del Sal 2). Será muy difícil definir exactamente la situación. Pero, como hay que presuponer un acto de culto, habrá que pensar en una fiesta de entronización real o en la «fiesta real de Sión» (cf. Introducción § 10, 1; y el comentario al Sal 132). Tampoco podemos rechazar la idea de S. Mowinckel de que el Sal 21 (como el Sal 20) es una «liturgia para el día de oración antes de que el rey marche a la guerra» (*PsStud* III, 76). Teniendo en cuenta el Sal 2,8s, habrá que preguntarse si las conexiones con semejante ritual permitirían que se perfilaran tan nítidamente las promesas de prosperidad y ayuda que tenemos en los v. 9-13. El Sal 21 pudiera asignarse a la época del reino judaíta; en todo caso, no hay nada que excluya tal afirmación.

Comentario

1 A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. A propósito del subsiguiente מזמור לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2.

2 En los v. 2-8, la comunidad —llena de gratitud— contempla la salvación del rey elegido por Yahvé. Ve el rey envuelto en los dones divinos de prosperidad y en los efectos de las bendiciones de Yahvé. El poder protector de Yahvé rodea al rey. עז tiene en el v. 2 la misma significación que שם en el Sal 20,2. El rey se goza de este poder protector de Yahvé, y se llena de júbilo por la salvación (ישועה) que le envuelve. Con los conceptos de עז y de ישועה el salmo anuncia su tema principal.

La situación del cántico de acción de gracias se dibuja claramente en el v. 3: el rey ha dirigido una oración a Yahvé, y esa oración ha sido escuchada. Aquí debemos tener en cuenta, en primer lugar, que —según el antiguo testamento— el rey elegido por Dios tenía el privilegio de orar espontáneamente (1 Re 3,5ss; Sal 2,8; 20,5; G. von Rad, *TeolAT* I, 397). El rey gozaba de especiales prerrogativas sacerdotales (Jer 30,21). Sobre el contenido de la oración del rey, se nos dan más detalles en el v. 5. 3

En el v. 4 se nos recuerdan los dones que ha recibido el soberano (sobre קדם = «salir al encuentro de alguien con algo», cf. GesK § 117ss) y que ahora son decisivos para su vida. El rey elegido tiene el privilegio de que se escuchen sus oraciones (v. 3); de que Yahvé le salga al encuentro con «riqueza de bendiciones», y de que ponga en su cabeza una corona de oro (v. 4). Hay que interpretar más minuciosamente los dos últimos enunciados. ברכות טוב designa «la intensificación de la vida» en sentido amplio (F. Horst, EvTh 7 [1947] 29); es algo que se halla prometido a la casa de David (2 Sam 7,29)[1]. El símbolo de las poderosas bendiciones que llegan de Dios y que colman la existencia del rey es la corona de oro. Por desgracia, no sabemos exactamente cómo era esa corona. Probablemente se trata de una diadema sujeta por una abrazadera de oro (נזר; Sal 132,18; 2 Sam 1,10; 2 Crón 12,30; 2 Re 11,12), que se fijaba a la cabeza mediante una cinta. A. Weiser, pretende deducir del v. 4 que se trata de un ritual de coronación. Esto parece posible, pero no es una conclusión que haya que aceptar necesariamente. El acto de la coronación podía mencionarse precisamente en una «fiesta anual de la coronación» (D. Duhm) o en una «fiesta real de Sión» (cf. el comentario del Sal 132). Se la podía mencionar también con motivo de un día de oración, antes de partir para la guerra (S. Mowinckel). 4

El hecho de que la oración haya sido escuchada, mencionado ya en el v. 3, se convierte ahora en el centro de una me- 5

1. En su comentario de los salmos, Calvino interpreta el Sal 21 haciendo referencia a 2 Sam 7,14. El pretende que el significado de ברכות podemos deducirlo únicamente de ese pasaje. Luego prosigue: «Per benedictiones intellige affluentiam vel largitatem. Quod quidam Hebraicum טוב Bonitatem vertunt, mihi non placet: potius enim pro beneficentia vel gratuitis Dei muneribus et donis accipitur: acsi dictum esset, nihil regi defore ad beatae vitae summam, quia Deus sponte cum multiplici bonorum copia ad locupletandum eum occurret» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito del Sal 21,4).

ditación acompañada de acción de gracias. Nos enteramos en este momento de cuál fue el contenido de la oración del rey. Lo que había pedido el rey era «vida» (חיים), y su petición fue escuchada. Para la correspondencia que existe entre los términos שאל y נתן, cf. Sal 2,8. En el oriente, pedir larga vida es una de las «peticiones fundamentales» que formula cualquier monarca, y que se escucha también incesantemente en el antiguo testamento (1 Re 3,11.14; Sal 61,7; 72,17). Ahora bien, las profecías de prosperidad dirigidas a David (2 Sam 7,13ss) y las esperanzas de vida natural se hallan íntimamente entrelazadas. El tiempo perfecto del verbo, en los v. 3.5, designa algo que ha sucedido definitivamente (BrSynt § 41g), mientras que el tiempo imperfecto, en los v. 2s, describe acontecimientos repetidos (BrSynt § 42α).

6 En el v. 6 se acentúa la majestad y soberanía del rey bendecido por Yahvé. Su כבוד recibe poder y grandeza gracias a la divina ישועה.

7 Parece que el v. 7 se refiere claramente a 2 Sam 7,13s. Yahvé hace sentarse en el trono a todos y cada uno dte los monarcas de la familia de David, y esto tiene sobre ellos sus efectos. Nuevamente (como en el v. 4) el salmo habla de ברכות (cf. Gén 12,2; Is 19,24; Zac 8,13; Sal 37,26; Prov 10,7). Debemos aducir como principal paralelo el Sal 17. Ante el rostro de Yahvé, el rey vive bajo la especial atención de Dios, que cuida de su prosperidad y de que reciba bendiciones.

En relación con esto, debemos reflexionar acerca del sentido del concepto de eternidad en lo que respecta a la existencia del rey. Tanto en el v. 5 como en el v. 7 se menciona la vida «eterna» del soberano. En su estudio *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage-und Dankliedern des Alten Testaments,* Chr. Barth nos hace notar que el concepto de «tener tiempo» se refiere siempre exclusivamente a una existencia sustancialmente definida y plena. «Es esencial en la vida tener tiempo para la realización y logro pleno de los propósitos, de las expectaciones y de las promesas, que —por su parte— deben presuponerse como existentes, si es que la vida se va a realizar de veras. La vida, para el que la posee, significa —en cuanto al tiempo necesario se refiere— la posibilidad de ser y de llegar a ser lo que se es» (Chr. Barth, 23). Partiendo de estos presupuestos habrá que entender también lo que se entiende por vida «eterna» del rey. Aquí lo que se pide y lo que se alcanza es la realización de una vida a tenor con las promesas de Dios (1 Sam 7). La perfección de la vida se logra en que el monarca se halle y actúe en comunión con Yahvé y ante el rostro de él (את פניך, v. 7).

El v. 8 es decisivo para conocer la opinión predominante de la realeza en el Sal 21. Se contempla al rey como una persona que confía, como una persona que depende exclusivamente de Yahvé. Vive en el «favor de Yahvé». Aquí con el término חסד pudiera referirse a la חסדי דוד (Sal 89,25.29.34; Is 55,3). Cf. G. von Rad, *TeolAT* I, 386. 8

Con el v. 9 comienza la segunda sección de la liturgia. La determinación de la forma, ya manifestada, en el sentido de que los v. 9-13 constituyen un «oráculo de salvación» (J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 [1934] 81-92) es una cuestión discutida. H. Gunkel ve en los v. 9-13 oraciones optativas («¡Que tu mano encuentre a todos tus enemigos...!»). Contra la opinión de que la segunda sección es un «oráculo de salvación», Gunkel hace valer el argumento de que faltan las fórmulas de introducción. Pero este argumento es desacertado, pues Gunkel mismo considera como «oráculos» algunos pasajes de los salmos, que sólo en rarísimos casos muestran las fórmulas introductorias características. Después de todo, las «promesas de salvación» se reconocen únicamente, en la mayoría de los casos, por la intención del texto. Y, sobre todo en la liturgia, carecen de notas características de introducción. Podremos imaginarnos ahora que los v. 9-13 fueron dirigidos al rey por un profeta cultual. ¿En qué ocasión? Esta cuestión se plantea sin cesar. El contenido de la promesa de salvación es la seguridad de que el rey elegido por Yahvé vencerá y aniquilará a todos sus enemigos. Este tema es posible en el contexto de fiestas del rey que se celebran con periodicidad (cf. Sal 2,8). Pero, con S. Mowinckel, podríamos pensar que en el Sal 21,9-13 se hace referencia a la «promesa en una situación definida y específica» (*PsStud* III, 76). Es difícil dar respuesta a esta cuestión. Sin embargo, los «enemigos» del rey serían probablemente potencias extranjeras (cf. Introducción § 10, 4). El soberano los «encontrará» (מצא), así lo acentúa por dos veces la promesa. ¿Tiene que luchar el rey con adversarios que invaden incesantemente el país y contra los que no se puede dar una batalla decisiva? ¿se trata de esas tribus belicosas del desierto, que se retiran en seguida a regiones inaccesibles? 9

Un juicio aniquilador caerá sobre los enemigos del rey. Especialmente en v. 10 las ilustraciones pintorescas hablan de una cruel derrota de las fuerzas hostiles. Los adversarios arderán como «horno de fuego» (תנור אשׁ). Para la imagen del תנור, cf. M. Noth, *WAT*[3] 126. Del rey elegido saldrá fuego devorador, una fuerza como la que Yahvé mismo hace netrar como juicio 10

en la historia de las naciones (Mal 3,19; Is 30,27; 33,11s; Sal 18,9). Pero la aniquilación tendrá lugar לעת פניך: en el tiempo en que el rey aparezca. Sobre פנים como expresión para designar el poder de la manifestación del rey, cf. 2 Sam 17,11. En la lucha entablada por el rey, Yahvé envía sobre los enemigos un juicio aniquilador y concede graciosamente la salvación a su elegido. Aquí, en la promesa del mensaje profético se escuchan tradiciones de la «guerra santa»; cf. G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, ATANT (1951) 82. Estas concepciones son tan vigorosas, que ya desde muy pronto se efectuaron intrusiones en el texto de este pasaje, y las promesas de juicio asignadas al rey, fueron referidas retrospectivamente a Yahvé. Quizás esto explique la confusión en la estrutura del texto y la aparición del nombre de יהוה.

11-13 El juicio de aniquilación, prometido en favor del rey, se extenderá hasta la destrucción completa de todos los descendientes de los enemigos (v. 11). Ninguno de los arteros planes y maquinaciones de los adversarios logrará lo que se propone: v. 12. La profecía בל־יוכלו nos recuerda la promesa dada por Isaías al rey Acaz en la guerra siro-efraimita: לא תקום ולא תהיה («No prevalecerá ni se cumplirá», Is 7,7). Ahora bien, en el Sal 21, ¿no habrá que pensar en el hecho de repeler intentos concretos de los enemigos? (S. Mowinckel). Desde luego, no debemos perder de vista lo que se dice en el Sal 2,2-4.

La promesa dada al rey elegido consiste en que él pondrá en fuga a todos sus enemigos y los derribará a todos con los tiros de su arco. «Las cuerdas de varios arcos son una imagen que da plasticidad» (G. Dalman, *AuS* VI, 331). Gunkel cree que la expresión על־פניהם necesita corrección, porque, cuando el enemigo huye, uno no apunta a la cara sino a la espalda. Así piensa el mencionado especialista. Pero estas sugerencias no están en lo cierto. La promesa alcanza simplemente su punto culminante, cuando se le dice al rey: Obligarás a los enemigos a entrar en combate, les darás alcance (v. 9) y los exterminarás por completo (v. 11). Por consiguiente, en el v. 13b se piensa en un combate en el que los enemigos que huyen perecerán.

14 La «liturgia» termina en el v. 14 con un versículo de petición. Después de la promesa dada en el mensaje profético (v. 9-13), la comunidad ora pidiendo a Yahvé que se alce con su poder combativo y que —fiel a la profecía— intervenga. Esta breve exclamación de súplica se completa con un voto: «¡Y cantaremos y tañeremos en honor de tu proeza!». Este voto señala hacia un

nuevo cántico de acción de gracias que la comunidad ha de entonar, cuando Yahvé haya cumplido sus promesas. גבורה designa principalmente el poder de Yahvé en la batalla, poder que se hace patente cuando Dios ayuda a su rey elegido.

Finalidad

La manera particularmente indeterminada en que se expresa el Sal 21 no sólo hace que sea difícil reconocer la situación, sino que no nos permite tampoco captar bien su kerigma. Los enunciados tienen en torno suyo algo así como vaporoso y exuberante. Y, por eso, comprendemos muy bien que H. Gunkel diga: «(El salmo es) una descripción grandiosa y verdaderamente oriental del ideal israelita de lo que es un rey». No obstante, *aparecen con relieve algunos detalles importantes*, y *conviene* que nos fijemos en ellos. El rey elegido vive gozoso bajo el poder protector de Dios (v. 2). Sus oraciones son escuchadas (v. 3.5). Yahvé concede graciosamente al soberano escogido una gran intensidad en su vida, a fin de que el monarca sea imagen de la plena majestad de Dios (v. 4.5.6.7). En esta esfera de protección y bendición, el rey se comporta como quien confía plenamente (v. 8). Pone en relación toda su existencia con las disposiciones fundamentales y las repetidas bendiciones de Yahvé.

Pero a este rey se le ha prometido la victoria sobre todos sus enemigos. Su reino se orientará al triunfo (v. 9-13). Y, así, la «salvación del rey», de la que nos habla el Sal 21, nos hace reconocer sucesos que trascienden todo el acontecer del antiguo testamento. Pero el testimonio bíblico en su conjunto no nos deja buscar la clave para la intepretación de los asertos en el ideal característicamente oriental de un rey, sino en la senda que conduce de 2 Sam 7 al nuevo testamento.

Para las conexiones en el ámbito de la teología bíblica y los problemas relacionados, cf. el comentario del Sal 2 («Finalidad»).

Salmo 22

SALVADO DEL ABANDONO DE DIOS

Bibliografia W E Barnes, *Two Psalm Notes, Ps 22,17, 95,6* JTS 37 (1936) 385-387, M S Seale, *Arabic and OT-Interpretation* Expository Times 66 (1954-1955) 92s, C Westermann, *Gewendete Klage, Eine Auslegung des 22 Psalms*, BiblStud 8 (1955), H de Saint-Marie, *Le psaume 22 (21) dans le iuxta Hebraeos* Collectanea Biblica Latina 13 (1959) 151-187, J Magne, *Le texte du psaume XXII et sa restitution sur deux colonnes* Sem 11 (1961) 29-41, R Martin-Achard, *Remarques sur le Psaume 22* VC 65 (1963) 78-87, G J Thierry, *Remarks on various Passages of the Psalms* OTS 13 (1963) 85ss, J A Soggin, *Appunti per esegesi cristiana della prima parte del Salmo 22* BibOr 7 (1965) 105-116, A Jepsen, *Warum? Eine lexikalische und theologische Studie*, en *Festschrift L Rost* (1967) 106-113, R Kilian, *Psalm 22 und das priesterliche Heilsorakel* BZ 12 (1968) 172-185, H Gese, *Psalm 22 und das Neue Testament* ZThK 65 (1968) 1-22, N Airoldi, *'Deus meus, Deus meus, quare me dereliquis?' Psalmus 22 (21)* VD 47 (1969) 96-103, E Lipinski, *L'hymne a Yahwe Roi au Psaume 22,28-32* Bibl 50 (1969) 153-168, H H Schmid, *'Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?' Psalm 22 als Beispiel alttestamentlicher Rede von Krankheit und Tod* WuD NF 11 (1971) 119-140, H D Lange, *The Relation between Psalm and the Passion Narrative* Concordia Theological Monthly 43 (1972) 610-621, R Tournay, *Note sur le Psaume XXII,17* VT 23 (1973) 111-112, O Fuchs, *Die Klage, eine bibel- und praktisch-theologische Be sinnung auf dem Gebet der Klage am Beispiel des Psalms 22 Strukturen und Motive der Klage Israels* (1981), B N Wambacq, *Psaume 22,4* Bibl 62 (1981) 995, M Mees, *Ps 22 (21) und Is 53 in fruhchristlicher Sicht* AugR 22 (1982) 313-335, O Fuchs, *Die Klage als Gebet Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22* (1982), C Stuhlmueller, *Psalm 22 The Deaf and Silent God of Mysticism and Liturgy* BTB 12 (1982) 86-90

1 **Para el director del coro. Según «la cierva de la aurora» (?).**
Salmo de David.
2 **¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado,**
estás lejos de mi 'clamor'[a], de las palabras de mi súplica?

3 “[b]Clamo de día, y no respondes,
de noche, y no encuentro reposo.
4 Sin embargo, ¡tú estás sentado en el trono como el Santo[c],
tú, alabanza[d] de Israel!
5 En ti confiaron nuestros padres,
confiaron y tú los salvaste.
6 ¡A ti clamaron y fueron librados,
en ti confiaron y no fueron decepcionados!
7 Pero yo soy gusano y no hombre,
oprobio de la gente, despreciado del pueblo.
8 Todos los que me ven, de mí se burlan,
hacen muecas con la boca, menean la cabeza.
9 ‘Lo puso en manos’[e] de Yahvé, ¡que él le libere,
que lo salve, porque está bien dispuesto hacia él!
10 Tú me sacaste[f] del seno materno,
me protegiste al pecho de mi madre.
11 A ti me echaron desde el seno materno,
desde el vientre materno tú eres mi Dios.
12 No estés lejos de mí,
porque la aflicción está cerca,
porque nadie socorre.
13 *Muchos toros me rodean*,
los fuertes de Basán me cercan.
14 Abren sus fauces contra mí[g]
leones, feroces y rugientes.
15 Me derramé como agua,
todos mis miembros se han descoyuntado.
Mi corazón se ha hecho como cera,
derretido en mi interior.
16 ‘Mi garganta’[h] está seca como cascote,
y mi lengua se pega al paladar.
Me tiendes en polvo de muerte.
17 Porque ‘muchos’[i] perros me rodean,
una cuadrilla de malhechores me circunda.
Me ‘atan’[j] de manos y pies.
18 Puedo contar[k] todos mis huesos.
Me miran y me observan.
19 Reparten mis vestidos entre sí
y sobre mi túnica echan suertes.
20 Pero tú, oh Yahvé, no te quedes lejos de mí;
¡fortaleza mía, ven pronto en mi ayuda!
21 ¡Libra de la espada mi vida,
de los perros, mi única posesión!

22 Arrebátame de las fauces del león
y de los cuernos del búfalo.
¡Tú me has oído![l]
23 (Ahora) anunciaré tu nombre a mis hermanos,
te alabaré en medio de la comunidad.
24 ¡Los que teméis a Yahvé, alabadle,
honradle, descendientes todos de Jacob
y orad[m] ante él, simiente toda de Israel!
25 Porque él no ha desdeñado
ni menospreciado
la aflicción del pobre.
No ha escondido de él su rostro,
cuando él clamaba, le oyó.
26 A ti debo yo[n] mi alabanza en la gran asamblea,
cumplo mi voto delante de los que le temen.
27 Los pobres comerán y se saciarán.
Alabarán a Yahvé los que le buscan.
¡Reviva vuestro corazón[o] para siempre!
28 ¡Esto recordarán todos los confines de la tierra y se volverán ''[p],
'ante él'[q] se postrarán todos los linajes de los pueblos!
29 Porque a Yahvé le corresponde el reino,
'él gobierna'[r] sobre todos los pueblos.
30 'Sólo a él'[s] deben rendir homenaje
todos los que 'duermen'[t] en la tierra,
ante él se inclinan todos los que descienden al polvo,
(y aquel cuya alma no 'permaneció en la vida'[u]).
31 'Mi'[v] simiente le servirá
'y narrará'[w] acerca del Señor
'a la venidera'[x] generación.
32 ¡'Narrarán'[y] su acción salvadora
al pueblo que nazca después,
porque él lo ha consumado!

a El TM = «lejos de mi ayuda están las palabras de mi clamor». Probablemente habrá que introducir la enmienda מְשׁוּעָתִי, en paralelo con שאגתי. 2

b אלהי no encaja en el metro; se trata probablemente de una interpolación. 3

c El *'aṯnāh* hay que ponerlo bajo יושב; a propósito de קדוש יושב, cf. Is 57,15. 4

d Varios manuscritos leen תהלת. El G, el S y san Jerónimo tienen el singular. Cf. también Dt 10,21; Sal 71,6; 109,1; Jer 17,14.

9 **e** El G, el S y san Jerónimo leen גַּל. Cf. también Mt 27,43. El T traduce ישבח y probablemente leyó יָגִיל.

10 **f** No es aconsejable una corrección de la palabra גחי. Ocasionalmente, y siguiendo a san Jerónimo (*propugnator meus*), pudiera corregirse por עֻזִּי.

14 **g** Es verdaderamente discutible que פצו עלי פיהם deba asimilarse al paralelismo (פצה פיהו). Las imágenes de los v. 13ss se hallan dispuestas de manera extrañamente asindética.

16 **h** כחי = «mi fuerza» no se ajusta bien al predicado. Debe haber un error de copista. Probablemente será preferible leer חכי = «mi paladar» (cf. también el paralelismo de los miembros).

17 **i** Siguiendo el G, habrá que añadir רַבִּים. Con esta palabra queda completo el metro.

j El TM = «como león, mis manos y mis pies», el G; el S y el σ' ofrecen una forma verbal. El G ὤρυξαν, el S *laceraverunt*, σ' ὡς ζητοῦντες δῆσαι. Muy probablemente habrá que suplir un verbo como כרה (Driver, KBL 454). כָּרוּ = «atan juntos».

k G, S y san Jerónimo leyeron יְסַפְּרוּ.

22 **l** Las enmiendas, no demasiado convincentes, de la sorprendente forma verbal עניתני = «tú me has oído», no son capaces de eliminar el extraño hecho de que, aun antes de que comience la acción de gracias (v. 23ss), se exprese ya claramente la certidumbre de ser escuchado. La forma verbal עניתני sirve de final a la lamentación y marca la transición al cántico de acción de gracias.

24 **m** *Ketib*, Orígenes y G leyeron יָגוּרוּ.

26 **n** El TM = «de ti procede mi alabanza». Una enmienda אֲמִתְךָ (= «tu fidelidad») no tiene fundamento.

27 **o** El G: αἱ καρδίαι αὐτῶν (cf. también el S).

28 **p** Debiera suprimirse אל־יהוה, que seguramente es una interpolación para explicar el verbo שוב.

q Siguiendo al G, al S y a san Jerónimo, debiéramos leer aquí probablemente לְפָנָיו.

29 **r** Podremos leer probablemente והוא משל. Cf. el G y el S.

30 **s** El texto, en los v. 30-32, está muy corrompido. TM = «Todos los gordos de la tierra han comido y se han postrado». Este texto —que corresponde al paralelismo de los miembros— debe reconstruirse. En vez de אכלו hay que leer אַךְ לוֹ.

t La enmienda ישני sería la más adecuada para el paralelismo de los miembros.

u Se discute la autenticidad del v. 30b. Tal vez se trate de una interpolación con fines explicativos. En ese caso debiéramos leer probablemente חִיָּה. Teniendo en cuenta el TM («y el que no revive su

alma»), A. Weiser piensa en una adición dogmática de carácter posterior. Pero ¿de qué afirmación dogmática puede tratarse?

v el G y ϑ' leen זַרְעִי. 31

w Tal vez la enmienda וּסֻפַּר pueda restaurar la conexión con el versículo 31a.

x El *G* refiere יָבֹאוּ, del v. 32, a לְדוֹר: γενεὰ ἡ ἐρχομένη.

y La cópula en וְיַגִּידוּ podría ser ditografía. Leamos aquí יַגִּידוּ. 32

Forma

A mediados del siglo pasado ya se admitía que el Sal 22 está compuesto de dos partes diferentes. Los v. 2-22 tratan de la angustia por el abandono de Dios en que uno se siente, mientras que los v. 23-32 expresan gratitud y acción de gracias por la ayuda prestada por Yahvé. Podría sacarse la conclusión de que el Sal 22 consta de dos salmos enteramente diferentes (Duhm, Cheyne, Kautzsch-Bertholet, H. Schmidt). Pero esta concepción carece de fundamento. Más tarde se verá con claridad cómo hay que explicar el cambio repentino que se observa en los v. 23ss (cf. *infra*).

En cuanto a la métrica, el Sal 22 ofrece muchos problemas, la mayoría de los cuales no pueden resolverse mediante la crítica textual. Si observamos con atención el texto, descubriremos en él los siguientes metros: hay doble cadencia de ritmo ternario en los v. 5.6.7.9.10.13-16a.17a.18-21.23.24a.25aγ/b.27a. El metro 4 + 4 aparece en los v. 2.26.28.30a; el metro 4 + 3 aparece en el v. 3; el 3 + 4 en los v. 8,11; el 3 + 2 se lee en los v. 4.22. El metro trimembre 2 + 2 + 2 se observa en los v. 12.25aαβ.31.32. Fragmentos de versos sin complementos paralelos aparecen en los v. 16b.17b.24b.27b.29.30b. Además, la palabra עֲנִיתָנִי, en el v. 22b, habrá que eliminarla del esquema métrico. Se trata de una interjección, muy importante para entender la conexión entre los v. 2-22 y v. 23-32. En cuanto al proceso, poco probable, de reconstrucción en dos columnas paralelas, cf. J. Magne, 29ss.

Desde el punto de vista de la crítica de la forma, el Sal 22 pertenece al grupo llamado cánticos de oración (cf. Introducción § 6, 2). La invocación dirigida a Yahvé, que caracteriza ya al salmo en cuanto comienza con el v. 2, contiene en su mayor parte descripciones de situaciones angustiosas. Las peticiones resaltan claramente en los v. 12 y 20-22. Constantemente se inser-

tan expresiones de confianza: v. 4-6 y 10-12. Conviene fijarse bien en el cambio repentino que se produce en los v. 23-32. En vez de la descripción de situaciones de angustia, y de los clamores y las peticiones, aparece entonces la acción de gracias. Hay que asignar gran importancia a la palabra עניתני («¡Tú me has oído!»), en el v. 22. Esta palabra hace referencia a un giro decisivo que se ha producido y que da lugar al cántico de acción de gracias (cf. el comentario del v. 22). En todo caso, el fragmento de los v. 23-32 deberá entenderse como acción de gracias de un individuo. Para la *todá* en los salmos, cf. *supra*, Introducción 6, 2, I γ.

Finalmente, debemos llamar la atención también sobre la fórmula יושב תהלות ישׂראל (v. 4), la cual (lo mismo que las fórmulas que aparecen en los Sal 80,2; 135,21; 2,4) aparece no sólo en contextos hímnicos y debe ser diferenciada claramente de los participios hímnicos (F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 [1969] 125).

Marco

Después de demostrarse lo inadecuada que es la interpretación del Sal 22 que lo refiere a David (v. 1), la opinión que prevaleció primero fue la de que el cantor del salmo de lamentación y acción de gracias era «un miembro ordinario de la comunidad del antiguo testamento». Esta concepción fue impugnada en época más reciente por representantes de la ideología del rey (G. Widengren, A. Bentzen). En el ritual del culto, el rey representa a la divinidad que muere y revive. Se pensó que esta idea era inherente también a las lamentaciones del individuo. Cf. A. Bentzen, *Messias – Mosses redivivus – Menschensohn*, ATANT (1948) 20. En consecuencia, la persona abandonada por Dios en el Sal 22 sería el «rey muriente» en el ritual del culto, y la persona que da gracias (v. 23-32) sería el «soberano que revive» en el drama cultual. Los exegetas que defienden esta interpretación suponen que, en época tardía, se produjo una «democratización» de las palabras del rey en el culto. Lo cierto es que la interpretación del Sal 22 en el sentido de que se trata de un cántico de «un miembro ordinario de la comunidad del antiguo testamento» es una explicación insuficiente para interpretaciones singularísimamente llenas de sentido. El orante del Sal 22 ve acumulados sobre sí multitud de sufrimientos (G. von Rad, *TeolAT* I, 448). La «aflicción arquetípica» del abandono por parte de Dios se halla

en la raíz de todas las afirmaciones particulares (cf. el comentario del Sal 18). Es innegable la tendencia a presentar tipos. Lo mismo que el «pobre» (cf. Introducción § 10, 3), «el que sufre» se ha convertido también en Israel en figura arquetípica que, en sus lamentos y peticiones, participa de un complejo convencional de maneras de expresarse y de conceptos. Un análisis crítico de los diversos enunciados del Sal 22 pondrían de manifiesto el estrato en el que los motivos tradicionales constituyen un conjunto preexistente. Y, no obstante, en el Sal 22 se destacan algunos vivos contornos. El cuerpo del orante está desfigurado por la enfermedad (v. 7s). Está rodeado de «demonios de enfermedad» y de «enemigos» (cf. *infra*, el «Comentario»). En medio de la fiebre, sufre los dolores anticipados de la agonía (v. 15-16), y ve ya que se cuenta con su muerte (v. 19). En consecuencia, la «aflicción arquetípica» de hallarse olvidado de Dios se está viviendo en una enfermedad mortal. Contemplado así, el Sal 22 es el ejemplo más notable de la manera en que el antiguo testamento habla de la enfermedad y la muerte (H. H. Schmid, 119ss). E inmediatamente tendremos que decir qué importancia tuvo el salmo como formulario de oración en el pueblo de Dios del antiguo testamento. No cabe duda de que, en épocas diferentes, diversos orantes dejaron su huella en esta lamentación y oración. Particularmente en los versículos finales, el salmo muestra vestigios de ampliación y de nuevas formulaciones. Por eso, será muy difícil señalar la fecha de su composición.

Finalmente, en una explicación del marco, habrá que llamar la atención sobre los v. 23 y 26. El orante y cantor presenta su lamentación y acción de gracias בתוך קהל («en medio de la comunidad») o בקהל רב («en la gran asamblea»). Es evidente, pues, que el orante hizo su aparición durante una gran fiesta y entonó su canción en el atrio del templo. Muy probablemente, el salmo se cantó en un banquete asociado con un sacrificio, al cual habían sido invitados los «pobres» y éstos se habían congregado (v. 27).

Comentario

A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. Sobre la 1
fórmula על־אילת השחר, cf. Introducción § 4, n.º 20. A propósito de מזמור לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2. Es interesante la observación que hizo ya Calvino sobre la fórmula על־אילת השחר:

«Desde luego, me parece creíble que se trata del comienzo de una canción popular» *(In librum Psalmorum Commentarius, sub loco)*.

2 El cántico de oración (v. 2-22) comienza con un repetido e insistente clamor אלי אלי («¡Dios mío, Dios mío!»). La repetición de la invocación es señal de lo profunda que es la aflicción desde la cual el orante lanza su grito a Dios. A pesar de todo, la persona que se lamenta cree firmemente: Yahvé es «mi Dios» (cf. O. Eissfeldt, *'Mein Gott' im Alten Testament*: ZAW 61 [1945/1946] 3-16); ¡tengo derecho a esperar de él ayuda y salvación! El clamor אלי atestigua que la persona ha asimilado y hecho suya la promesa del pacto, la promesa de salvación, dada a Israel.

El gravísimo e insondable sufrimiento de sentirse lejos de Dios y abandonado por él (עזב) se expresa en la lamentación con un «¿por qué?» que sirve de introducción. El Dios de quien se tiene derecho a esperar ayuda y salvación es el Dios oculto y lejano (Jer 23,23). En densa yuxtaposición se hallan la invocación, llena de confianza, אלי אלי y el clamor desesperado למה עזבתני («¿por qué me has abandonado?»)[1]. En el sufrimiento arquetípico del abandono por parte de Dios, aquel que se lamenta se aferra a «su Dios»[2]. En la palabra עזבתני se condensa toda su aflicción. Yahvé está lejos de la lamentación y del clamor del orante. En el verbo שׁאג, un verbo que suele designar el rugido del león (Is 5,29), se expresa de la manera más sombría el dolor extremo del sufrimiento. En esa profundísima aflicción de sentirse abandonado por Dios se vio sumido Cristo crucificado (Mt 27,46; Mc 15,34). A propósito del v. 2, cf. A. Jepsen, 106ss; N. Airoldi, 96 ss. Sobre los problemas bíblico-teológicos de la adaptación, cf. H. Gese, 6ss.

3 El v. 3 habla de incesante clamor y lamentación. El sufrimiento se extiende por un largo período de tiempo. Yahvé no responde. En eso consiste precisamente toda la amargura del abandono. Pero el que se lamenta no renuncia a Dios (Job 2,9).

1. «Idem quotidie quisque fidelium in se experitur, ut pro carnis sensu, a Deo se reiectum et desertum existimet: fide tamen apprehendat absconditam gratiam. Ita fit ut in eorum precibus contrarii affectus simul permixti sint ac impliciti» (Calvino, *In Librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 22,2).

2. «Itaque nos longe sumus a salute, dum patimur, sed ille est prope, ut auxilietur, quia quod nobis impossibile et desperatum est, illi possibile et facile est, ut universa longinquitas sit ex parte infirmitatis nostrae patientis, idest derelictae, quae aliud non est quam ipse sensus cruciatuum» (Lutero, WA 5; 607, 5s).

Se mantiene aferrado a «su Dios» y no calla. A propósito de דמה, cf. Lam 3,49; Jer 14,17.

El firme apoyo de la confianza, expresada en el clamor אלי, es el constante despliegue de poder y de actividad salvadora que ha hecho Yahvé en Israel (v. 4-6). Yahvé sigue siendo, inmutablemente, el mismo Dios. Está sentado en su trono como el Santo. La expresión קדוש יושב («¡tú estás sentado en el trono como el Santo!») nos recuerda la de יושב כרובים (Sal 99,1; 80,2), nos recuerda a aquel que —como קדוש— tiene su trono en Sión (Sal 99,3; Is 6,3; 57,15). Sobre esta concepción, cf. Introducción §10, 1. El Dios que está sentado en su trono es תהלת ישׂראל (la «alabanza de Israel»; cf. Dt 10,21; Sal 71,6; 109,1; Jer 17,14). Yahvé está circundado de la acción de gracias y la alabanza de Israel. Yahvé es la causa, el objeto y la quintaesencia de la תהלה; y lo es, precisamente, por que los que confían están experimentando incesantemente, en demostraciones concretas de ayuda y salvación, el poder de quien קדוש יושב (v. 5)[3]. El verbo בטח («confiar») arroja luz sobre la intención del lamento introducido por אלי אלי. 4-6

Está bien claro el sentido de las afirmaciones formuladas en los v. 4-6: el orante, en su lamentación, se consuela con el hecho de que Yahvé ha ayudado hasta ahora a quienes confiaban en él. La experiencia que Israel tiene de salvación (v. 4) es el consuelo del individuo. El poder de Yahvé se demostró cumplidamente en sus relaciones con los padres, y la persona que sufre se consuela con este hecho. Y, sin embargo, todo depende de la actitud de בטח, que desencadena el poder salvador que se halla inmutablemente presente. Pero בטח significa: clamar de día y de noche, no cesar jamás (v. 3 y 6).

En el v. 7 el que se lamenta señala el hecho de que su vida ha quedado desquiciada y que su dignidad humana está pisoteada en el polvo (C. Westermann). לא־איש significa: he perdido toda semejanza con los hombres (cf. Is 52,14; 53,3). Me parezco a un gusano que se arrastra por el polvo (a propósito de esta imagen, cf. Job 25,6; Is 41,14). A una persona así, humillada y desfigurada, la atacan inmediatamente los «enemigos» (cf. Intro- 7-9

3. «Sunt qui putant aeternam et immutabilem Dei statum opponi miseriis quas sentiebat David, quibus non subscribo: quia simplicior et magis genuinus occurrit sensus, nempe quod Deus se electo populo semper ostenderit propitium. Neque enim hic agitur qualis sit in coelo, sed qualem se hominibus ostenderit» (Calvino, *In Librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 22,4).

ducción § 10, 4). Es escarnio y el oprobio ponen su sello de ignominia sobre aquella humillación y afirman que el que sufre está separado de Dios[4]. יניעו ראש («menean la cabeza») significa un gesto de burla y escarnio (Sal 44,15; 64,9). El consejo mordaz de los «enemigos» se menciona luego en el lamento: ¡Que ponga su aflicción en manos de Yahvé! (A propósito de este significado de גלל, cf. Sal 37,5; Prov 16,3). ¡El le salvará de esa situación desesperada! ¿Acaso no le mira con simpatía? Esta recomendación de mordaz ironía nos hace escuchar en el fondo la idea de que: ¡Ayude Yahvé a quien se jacta de que Dios se complace en él! חפץ alude a un acto de declaración. A propósito de esta «sugerencia de 'voto de imputación'», cf. R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel*, WMANT 24 (1967) 259.

10-11 Lo mismo que en los v. 4-6, el orante que entona la lamentación busca ahora apoyo en los v. 10.11. En el v. 10 se expresa la confianza: Tú me concediste graciosamente la vida. Y en el v. 11 esta afirmación se confirma con la viva certeza: Desde el instante mismo en que nací, mi vida se halla en tus manos. Sería concebible que en estas declaraciones del orante se escucharan prerrogativas reales, concedidas al ser «adoptado» el soberano como el «hijo de Dios» (cf. el comentario de Sal 2,7). Pero no podemos utilizar en seguida esta observación como motivo para asignar el Sal 22 al culto ofrecido por el rey (como hace A. Bentzen, *Messias – Moses redivivus – Menschensohn*, 20). Más bien, lo que sucede es que el orante, en sus palabras que expresan confianza, adopta concepciones inspiradas en la manera en que el rey habla de su propia salvación. Una idea diferente sobre las afirmaciones que se hacen en los v. 10.11, podría sugerirse basándose en el Sal 139,13ss (con referencia a la creación del hombre).

12 En todo caso, las lamentaciones de los v. 2-11, interrumpidas dos veces por expresiones de confianza (v. 4-6 y 10-11), terminan

4. «Vides ergo, confessorem Christi et praedicatorem Euangelii Dei talem esse oportere, qui non miretur, si omnes homines et totus populus eum exhorreat et abominetur, immo nisi abominetur, nondum esse perfectum Christi confessorem. Argumentum enim salutis suae est, esse opprobrium hominum et abiectionem plebis. Sic enim et Ier 20,8 queritur: 'Et factus est mihi sermo Domini in opprobrium et in derisum tota die'. Et Christus: 'Eritis odio omnibus hominibus propter nomen meum'. Et Mt 5,11: 'Beati estis, cum maledixerint vobis homines et eiecerint nomem vestrum tamquam malum propter me'» (Lutero, WA 5; 615, 31ss).

en el v. 12 con una ardiente petición: ¡Quiera el «Dios lejano» (v. 2) poner fin al abandono de Dios en que se encuentra su siervo! La aflicción (צרה) se halla cerca del orante y es como una fuerza independiente. ¡No hay nadie que pueda ayudar (con excepción de Yahvé)!

En el v. 13 comienza la descripción de esa «aflicción que está 13
cerca» (v. 12). Y la descripción se hace por medio de imágenes y palabras simbólicas. «Toros» y «fuertes de Basán» rodean al que sufre. La expresión אבירי בשן («fuertes de Basán») se refiere probablemente a una ganadería de toros de especial bravura que se criaban en Basán (cf. Am 4,1; Dt 32,14; G. Dalman, *AuS* VI, 170s).

Puesto que la aflicción del orante se visualiza en los v. 13ss con las imágenes de animales feroces que rodean y embisten al que sufre, habrá que saber claramente qué es lo que se nos quiere decir con esas metáforas. H. Gunkel explica en su comentario: «Las comparaciones con las bestias no tenían nada ofensivo para la sensibilidad del mundo antiguo. Lejos de eso, el poeta, al hacer una comparación de esta clase, quiere darnos a entender únicamente que se trata de personas poderosas y principales, cuyo furor es muy de temer». Gunkel parte, pues, del supuesto de que las comparaciones con animales tratan de poner de relieve en último término a personas y, en concreto, a los poderosos y notables «enemigos del individuo» (Introducción § 10, 4). No cabe duda, desde luego, que el furor de personas enemigas se puede describir con metáforas que se refieren a animales (Sal 7,3; 10,9s; 27,2; 35,21s). Pero habrá que tener bien presente que esos «enemigos» representan siempre, en las lamentaciones, poderes demoníacos que separan de Dios. Por eso, será necesario tener en cuenta otra dimensión más en la interpretación de metáforas relativas a animales. En Mesopotamia había poemas para el conjuro, en los que los poderes demoníacos, que se consideraban los causantes de la enfermedad y el sufrimiento, eran representados en forma de animales. Y, así, por ejemplo, en un «conjuro contra el demonio Samana», se dice así: «Exorcismo de Enuru: Samana, el de fauces de león, el de diente de dragón, el de garras de águila, el de cola de escorpión, el león feroz de Enlil, el león que destroza la garganta, el león de Nininsinna con el hocico chorreando sangre, el león de los dioses con sus fauces bien abiertas...» (A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, 214). Por consiguiente, los poderes demoníacos hostiles al hombre se presentan en forma de animal. Además, se entremezclan diversos tipos de imágenes para describir las características esenciales distorsionadas de ese poder extraño y hostil (cf. S. Moscati, *Geschichte und Kultur der semitischen Völker* [1953] 57s). Hay también un estudio sobre estos motivos comunes; cf. G. Widengren, *The Accadian and Hebrew Psalm of Lamentation as Religious Documents* (tesis Uppsala 1937).

14-16 El v. 14 debe entenderse como mezcla de los más variados tipos de imágenes. Los poderes peligrosos abren amenazadoramente sus fauces; como leones, dando rugidos y zarpazos, se acercan al que sufre. Los v. 13.14 se refieren probablemente a demonios de enfermedades, como lo sugieren los v. 15s, que vienen a continuación. Los dos versículos 15 y 16 visualizan la agonía: el cuerpo se agota y se deshace bajo el ardor de la fiebre. El perfecto con sentido de presente (Gunkel-Begrich, *EinlPs*, 215) describe el proceso con drásticas imágenes: «como agua» (cf. Jos 7,5; Ez 7,17; 21,12), «como cera» (cf. Dt 20,8; 2 Sam 17,10). Lo exterior (עצמותי) y lo interior (לב) «se derriten». El ardor de la fiebre reseca la cabidad bucal (cf. el Sal 69,4). El que sufre se halla en el umbral mismo de la muerte (לעפר־מות).

17 Como una jauría de perros salvajes, los עדת מרעים («la cuadrilla de malhechores») rodea al que sufre y le ata (?) de manos y pies. Los poderes demoníacos nos revelan de nuevo el rostro humano de los escarnecedores (v. 8.9). Caen sobre el que está enfermo de muerte. Por desgracia, el texto se halla defectuoso en este pasaje. No sabemos si lo de כרו ידי ורגלי («me atan de manos y pies») representa una metáfora o un acontecimiento real. El que sufre ¿fue quizás apresado como trasgresor de los mandamientos de Dios? (Sal 107,10ss).

F. Nötscher pretende reconocer en כארי un verbo con el significado de «traspasar» («traspasan mis manos y mis pies») y piensa en una crucifixión, pero se siente sorprendido de que este pasaje del salmo no se haya recogido en la historia de la pasión que figura en el nuevo testamento. («Estas palabras, a pesar de las antiguas traducciones, ¿quizás no se entendieron entonces en este sentido?»). Será muy difícil formular una conjetura así con respecto al texto. Quedan sólo dos posibilidades: 1. Lo de atar (?) de manos y pies desarrolla la imagen de una cacería; entonces, los perros de que se habla en el v. 17a serían perros de caza (cf. las ilustraciones procedentes de Mesopotamia), y la persona que sufre sería la presa de una cacería. O bien 2. los perros salvajes (v. 17a) son ilustración metafórica de las maquinaciones de los «malhechores», quienes prenden efectivamente al que sufre porque es culpable (según la manera en que ellos entienden la causalidad). Esta segunda explicación parece más sugestiva, según el contexto (v. 18s).

18-22 Los v. 18 y 19 nos indican que el que sufre fue despojado de sus vestiduras. Yace ahora, postrado y enflaquecido por la enfermedad y el sufrimiento (cf. Sal 102,6; Job 19,20; 33,21). Los malvados le miran con sorna. A propósito de רָאָה בְּ, cf. BrSynt § 106a. Se han apoderado de las vestiduras del moribundo enca-

denado y se las reparten echando suertes. A la persona marcada por el juicio de Dios, se le arrebata lo último. Lo de echar suertes sobre sus vestiduras le está diciendo al afligido: ¡Ya has muerto para nosotros! (Eclo 14,15). En un canto de Mesopotamia se dice: «Estaba abierto el féretro y cada uno se llevaba lo que le parecía bien de mis cosas preciosas; aun antes de que yo estuviera muerto, ya se había terminado la lamentación fúnebre» (A. Ungnad, *Die Religion der Babylonier und Assyrer* [921] 230).

En este punto en que se alcanza la máxima aflicción, escuchamos de nuevo (como en el v. 12) la petición dirigida a Yahvé de que no se quede lejos, que acuda pronto a socorrer a aquel desgraciado. La petición se extiende a lo largo de tres versículos (v. 20-22). חרב («la espada») es, seguramente, una imagen del poder de la muerte (Sal 37,14), mientras que כלב («perro») hace referencia al v. 17. En el fondo, el individuo que se lamenta pide que se le rescate de la mano de los poderes demoníacos que le separan de Dios. אריה («león»), en el v. 22, hace referencia al v. 14. No sabemos a qué animal salvaje se refiere el término רמים. ¿Se tratará del unicornio, que aparece con frecuencia en las ilustraciones del cercano oriente antiguo?

La notable exclamación עניתני («¡Tú me has oído!») se halla 22bβ
entre las dos partes principales del salmo. Sirve de enlace entre la lamentación y el cántico de acción de gracias y de alabanza, que sigue ahora en los v. 23ss. Con una sola palabra el cantor declara: Yahvé me ha escuchado. La transición del lamento a la acción de gracias, que en algunos salmos es abrupta, se halla marcada en el Sal 22 mediante la fórmula עניתני. Con ella se pone fin a la afirmación que se hacía en el v. 3 לא תענה («no respondes»). Habrá que suponer que Yahvé, mediante un «oráculo de salvación», dio respuesta y concedió salvación al afligido que se lamentaba (Sal 107,20; J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 [1934] 81-92). Cuando las personas experimentan tal ayuda, «deben dar gracias a Yahvé» (Sal 107,21s). Aquí se halla claramente marcada la transición a los v. 23ss.

Otra concepción diferente la sostiene R. Kilian, BZ 12 [1968] 172ss). El citado autor piensa que no tenemos por qué suponer que ha habido un «oráculo de salvación» y que, por tanto, no hay que pensar que se ha producido efectivamente un cambio radical de la situación. Lejos de eso, la sección de los v. 23ss se entiende como expresión de confianza; se supone «la perfección de la confianza». Ahora bien, esta concepción falla ante los resultados de la crítica de las formas, que son clarísimos en los salmos. A propósito de los tiempos de los verbos, cf. D. Michel,

Tempora und Satzstellung in den Psalmen (1960) 63ss. Así que, con seguridad, tendremos que suponer: el orante del salmo ha escuchado «el 'no temas' y luego la garantía de que Yahvé no lo abandonaría, estaría con él y sería su ayuda» (G. von Rad, *TeolAT* I, 490).

También en las oraciones que conocemos de Mesopotamia, los que sufren y los enfermos esperan una respuesta de la divinidad. Aguardan el «oráculo de salvación», el «sí fiable», a fin de dar gracias a la divinidad, cuando hayan recibido la ayuda. «... sobre vuestro sí fiable que no se revoca, quisiera yo, vuestro siervo, asentar mi vida y mi salud; luego ¡os glorificaré por vuestras proezas y os rendiré homenaje!» (A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, 347). El «sí» del oráculo de salvación puede consistir también en la exclamación del sacerdote «¡Basta!» (Falkenstein-von Soden, 338). Pero la intervención auxiliadora de los dioses va seguida siempre por la alabanza que canta, agradecida, las «proezas» (Falkenstein-von Soden, 336, 338, 345 y 348).

23-24 Las palabras אספרה שׁמך לאחי («anunciaré tu nombre a mis hermanos») no son la fórmula de un voto que haga, en medio de su dolor, la persona que se lamenta, sino que son ya el comienzo del cántico de acción de gracias y de alabanza (Sal 66,16; 109,30; 107,32).

El cantor menciona el שׁם de Yahvé como el único tema de su cántico en presencia de la comunidad en adoración (קהל). El שׁם es el poder presente de Yahvé (cf. el comentario de Sal 20,2.6.8). Los oyentes del cántico son los אחי = los que participan en la asamblea de culto de la comunidad de Israel (v. 4). A propósito de קהל como término para designar a la asamblea congregada para el culto, cf. Sal 35,18; Ex 16,3 ; Lev 4,13ss.21; Núm 10,7; 15,15; 17,12; 20,6 y *passim*.

A todos los que han experimentado la realidad de Yahvé (יראי יהוה: «los que teméis a Yahvé») se les invita a unir su voz a ese himno de alabanza. A este respecto, las construcciones en estado constructo זרע יעקב («descendientes de Jacob») y זרע ישׂראל («simiente de Israel») significan que se invita a la alabanza a todo el «verdadero Israel». El v. 24b acentúa el estremecimiento ante el milagro en el que Yahvé manifiesta su presencia.

25 En el v. 25 se expresa el milagro de la salvación. Yahvé no ha menospreciado la aflicción del עני («pobre»). El que sufre se cuenta entre los «pobres» (cf. *supra*, Introducción § 10, 3)[5]. A

5. «Sit ergo pauper, qui volet esse semen Israel et Euangelii gratia gaudere. Stat sententia fixa: Deus noster talis est, qui pauperes respicit. Et vide copiam prophetae ac diligentiam. Non satis, semel dixisse 'non sprevit', addit 'nec despexit', item 'non avertit', item 'exaudivit' (Lutero, WA 5; 660,26s).

propósito de ולא־הסתיר פניו ממנו («no ha escondido de él su rostro»), podríamos preguntarnos si, en el oráculo de salvación (v. 22: עניתני), una teofanía desempeñó también un papel auxiliar (sobre el problema de la teofanía, cf. el Sal 18,8-16). En el v. 25b, la exclamación עניתני se expresa con las siguientes palabras: ובשׁועו אליו שׁמע («cuando él clamaba, le oyó»).

El cántico de acción de gracias (v. 23-32) es denominado en el v. 26 תהלה (en otras palabras, no la esperada תודה). El término תהלה, en el v. 26, debe aplicarse, ciertamente, al nombre con que se designa a Yahvé en el v. 4. El hecho de que Yahvé sea תהלת ישׂראל se entiende en el v. 26 en el sentido de que la alabanza del orante dimana de Yahvé. En sus actuaciones, Yahvé es un Dios que conduce a que se entonen alabanzas en su honor. A las obras de Yahvé, el hombre no puede responder sino con alabanza. קהל רב es la «gran asamblea» de la comunidad que se reúne con ocasión de las grandes fiestas del año. Con este motivo «se cumplen los votos». A propósito de נדרי אשׁלם («cumplo mi voto»), cf. Sal 50,14; 61,9; 66,13; 116,14.18. En medio de su aflicción, el que sufre promete ofrecer sacrificios (Lev 7,15-21) y dar gracias en los atrios del templo. «Semejante voto ofrecido en medio de la aflicción se entendería de manera totalmente errónea, si creyéramos que era una especie de negociación con Dios en el sentido de: 'Tú me das y yo te retribuyo'. No, sino que lo que se quiere expresar es que las relaciones entre el que ora ardientemente a Dios y Dios no terminan con el hecho de que Dios haya concedido la salvación, sino que continuarán después de experimentada la salvación, de tal manera que el que ha sido salvado proclame ante sus hermanos la salvación de que ha sido objeto» (C. Westermann, *Die Geschichtsbezogenheit menschlicher Rede von Gott im Alten Testament*, en *Weltgespräch* I [1967] 21). 26

Habrá que suponer probablemente que el cántico de alabanza y de acción de gracias (v. 23-32) se entonaba probablemente con ocasión de un banquete sacrificial destinado a los pobres. Por lo menos, ésa es una buena manera de entender el v. 27. Los ענוים («pobres»), entre los que se cuenta el orante de nuestro salmo (v. 25), deben comer hasta saciarse. Ahora bien, este deseo —según el v. 27b— tiene un significado supremo: ¡Que los pobres experimenten la plenitud de vida que hay en todo momento en la cercanía de Dios! A propósito de יחי לעד («reviva para siempre»), cf. Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern*, 24. 27

28-29 Si ahora, en los v. 28s, se invita a todos «los confines de la tierra» y a «todos los linajes de los pueblos» a que entiendan, se conviertan y rindan homenaje, no se trata de una intensificación entusiástica del himno, sino de las tradiciones del culto de Jerusalén asociadas con el קדוש יושב. El Dios que tiene su trono en Sión es el אל־עליון, Creador y Señor del mundo entero (cf. Introducción § 10, 1). Ante esta realidad, válida en todos los tiempos, las naciones deben «reflexionar» (זכר) y «convertirse» (שוב). וישתחוו («se postrarán») contiene la idea del homenaje rendido por los pueblos. Sobre todo en el v. 29 aparece con claridad la relación con las tradiciones cultuales de Jerusalén. A Yahvé se le adora en Sión como מלך y משל (cf. Introducción § 10, 1). Yahvé es el Señor del universo. Por eso, todos los pueblos tienen que tributarle alabanza.

30 Aun los muertos tienen que rendirle también ese gran homenaje. Esto es tanto más asombroso, cuanto más nos damos cuenta de que, según otros pasajes del antiguo testamento, existe una barrera infranqueable: los muertos no tienen ninguna conexión con Yahvé; los muertos no le alaban (cf. Sal 6,6; 88,11-13). El שאול («el Sheol») es un lugar muy alejado del culto. Pero ahora la barrera ha quedado rota. Aun los que duermen en la tierra (Dan 12,2) quedan incluidos en ese homenaje que se rinde a Yahvé.

31-32 En el v. 31 se da especial realce a los descendientes del que ha sido salvado. Estos deben servir a Yahvé. זרע («simiente») denota, como en el v. 24, la participación inmediata en la acción salvadora llevada a cabo por Dios. Se formará —nos asegura el salmista— una cadena irrompible de tradición, que trasmitirá a las generaciones venideras la noticia sobre las acciones salvadoras de Yahvé y que las proclame a las personas que todavía no han nacido. Sobre צדק, cf. G. von Rad, *TeolAT* I, 435ss. Mediante la trasmisión de la noticia sobre las grandes hazañas de Dios (כי עשה), las generaciones futuras heredarán la certeza que el orante del Sal 32 expresaba en los v. 4-6.

Finalidad

El Sal 22 atraviesa dimensiones inimaginables. Desde las profundidades del abandono divino, el cántico de la persona salvada se eleva hasta las alturas de himno universal que incluye también a los muertos en un gran homenaje a Yahvé.

En primer lugar debiéramos señalar lo profundamente «vinculado» que está todo el cántico con la «comunidad». El orante, que se halla en la peor de las aflicciones, saca confianza del hecho de que los padres de Israel, en sus lamentaciones, experimentaron respuesta y salvación (v. 4-6). La vida del orante está enmarcada por la realidad del קהל. Después que él, ahora, ha sido escuchado también, entona en la comunidad un cántico de alabanza (v. 23.26) y, al terminar, asegura que sus descendientes celebrarán también, en las generaciones futuras, y trasmitirán en sus tradiciones las grandes hazañas de Dios (v. 31-32).

Esta relación íntima con el קהל tiene sus raíces en el hecho de que el orante se cuenta entre los ענוים (v. 25). El «sufriente» y el «pobre» es el más intenso visitante de Sión. El, con toda su existencia, está «arrojado» (v. 11) en brazos de Yahvé, y aguarda el auxilio salvador de Dios. Con suprema alegría experimenta el milagro de su salvación (v. 25), y en la lamentación y la alabanza se refiere a la realidad del santuario real de Jerusalén: una realidad que trasciende toda su vida.

En el nuevo testamento se cita varias veces el Sal 22 en los relatos de la pasión: el v. 2 en Mt 27,46; Mc 15,34; el v. 8 en Mt 27,39; Mc 15,29; el v. 9 en Mt 27,43; el v. 16 en Jn 19,28 (?); el v. 19 en Mt 27,35; Jn 19,23-24. Por estas referencias que los relatos de la pasión hacen al Sal 22, los primeros intérpretes eclesiásticos sacaron la conclusión de que el Sal 22 es una de las «profecías mesiánicas». Pero se ha visto que esta explicación es inadecuada. El Sal 22 no habla del «Mesías» (en el sentido de un rey de salvación que llegará al fin de los tiempos). El Sal 22 no es tampoco una «profecía». En este sentido pudo afirmar H. Gunkel: «La interpretación 'mesiánica', representada últimamente por Delitzsch, ha quedado definitivamente abandonada desde que se reconoció que el salmo no contiene realmente ninguna profecía, y que —lo que es más importante aún— la idea de un Mesías que sufre es ajena al antiguo testamento». Esta afirmación refleja una comprensión que reaparece casi sin cesar en la exégesis reciente de los salmos. Y, así, A. Cohen, en los «Soncino Books of the Bible», llega a la conclusión: «Durante mucho tiempo se ha leído en este salmo una intención cristológica, pero los modernos exegetas cristianos están de acuerdo en que el salmo describe una situación que existía entonces y que no prevé ningún acontecimiento para el futuro». Por tanto, hay que plantear de manera nueva la cuestión: ¿cuáles son las conexiones internas entre el Sal 22 y la historia de la pasión que hallamos en el nuevo testamento?

Podremos comenzar por una explicación dada por Franz Delitzsch en su comentario de los salmos. Escribe así: «En el Sal 22, David, con sus lamentaciones, desciende a una profundidad que está más allá de la profundidad del propio sufrimiento, y que asciende con sus esperanzas a una altura que está más allá de la altura de la recompensa por el propio sufrimiento». A esta situación singularísima, Delitzsch la denomina «subida de lo típico a lo profético». Delitzsch se dio cuenta acertadamente: los enunciados de quien está mortalmente enfermo, en el Sal 22, trascienden todo destino individual. Lo que es típico y paradigmático en los enunciados del sufrimiento y de la alabanza, en su recurso a los medios convencionales de expresarse y de representarse, capta algo que es arquetípico y supraindividual. Cuando Jesús ahora, en la agonía de la cruz, ora recitando las primeras palabras del Sal 22, ocurren dos cosas: 1. Jesús entra en la aflicción arquetípica del abandono por parte de Dios, aflicción experimentada en el antiguo testamento por los que oraban, y que se halla descrita en palabras e imágenes trascendentes. Pero esto significa que Jesús se identifica solidariamente con toda la plenitud del sufrimiento. El camino del Hijo del hombre que llega del cielo, conduce a la más profunda desgracia. 2. La comunidad cristiana primitiva vio entonces asociaciones entre el destino del orante del antiguo testamento en el Sal 22 y la muerte de Jesús en la cruz. Ateniéndose a la categoría de «profecía-cumplimiento», vio las correspondencias entre el acontecer externo y el acontecer interno, porque Jesús mismo, al recitar como oración el Sal 22, señaló este camino. Ahora bien, a partir del antiguo testamento, los enunciados arquetípicos y supraindividuales del Sal 22 señalan —como elementos «proféticos»— hacia la plenitud y cumplimiento del amplio marco de este texto.

El estudio detallado de H. Gese, ZThK 65 (1968) 1ss, investigó las referencias del nuevo testamento al Sal 22, particularmente, el relato más antiguo acerca de la muerte de Jesús y de la institución de la Cena del Señor. Nos limitaremos a señalar aquí dos resultados de su estudio: 1. «El relato más antiguo del acontecimiento central de la muerte de Jesús queda ocultado bajo el velo del Sal 22. Y, así, no sólo tenemos aquí una interpretación antigua de la muerte de Jesús, sino también —creo yo— la comprensión *más antigua* del acontecimiento del Gólgota. Aquí no se habla, como en Is 53, del sacrificio expiatorio; más aún, ni siquiera se habla del Mesías; sino que la muerte, intensificada hasta la más profunda experiencia del sufrimiento, conduce —con la actuación de Dios que salva de la muerte— a la irrupción de la escatológica βασιλεία τοῦ θεοῦ. Aquel que proclamó esta βασιλεία en su vida, la introdujo por medio de su muerte» (17). 2. «Con la Cena que instituyó

comunión y un nuevo ser, tiene que estar asociada inseparablemente la alabanza de Yahvé, el reconocimiento de Yahvé como el Salvador mediante el memorial de su acontecimiento salvador...» (18). Gese señala claramente «que la Cena del Señor es la *todá* del Resucitado» (22). Resumiendo: «Aprendemos por el Sal 22 cómo se experimenta a la luz de la revelación la salvación de la muerte, cómo Israel intensificó la experiencia del sufrimiento hasta la categoría de experiencia del sufrimiento arquetípico, y cómo la bendición divina de la salvación se aguarda apocalípticamente como el inicio del reinado escatológico de Dios. Vemos que la realización de esto se efectúa en el acontecimiento neotestamentario. Comprendemos el relato de la muerte de Jesús, que originalmente estuvo dominado por completo por el Sal 22, y comprendemos la Cena del Señor como el reconocimiento de este suceso, como la institución de un nuevo ser en el que está presente el Resucitado» (22).

PROTEGIDO POR LA BONDAD Y LA MISERICORDIA DE YAHVE

Bibliografía: Siegesmund, *Psalm 23 in palästinischer Beleuchtung*: PJB 5 (1909) 97-100; P. Volz, *Psalm 23*: NKZ 36 (1925) 576ss; J. Boehmer, *Der Reichtum von Psalm 23*: BZ 23 (1935-1936) 166-170; J. Morgenstern, *Psalm 23*: JBL 65 (1846) 13-24; T. J. Meek, *Old Testament Notes I: The Metrical Structure of Psalm 23*: JBL 67 (1948) 233-235; E. Vogt, *The 'Place in Life' of Ps 23*: Bibl 34 (1953) 195-211; L. Köhler, *Psalm 23*: ZAW 68 (1956) 227-234; E. Pfeiffer, *Eine Inversion in Ps 23, 1bα?*: VT 8 (1958) 219s; V. Maag, *Der Hirte Israels*: SThU 28 (1958) 2-28; H. van Zyl, *Psalm 23*, Die ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika (1963) 64-83; G. Eaton, *Problems of Translation in Psalm 23,3f*: BiTrans 16 (1965) 171-176; A. C. Merril, *Psalm 23 and the Jerusalem Tradition*: VT 15 (1965) 354-360; J. J. Stamm, *Erwägungen zu Psalm 23*, EvThBeih 44 (1966) 120-128; E. Beaucamp-A. Rose, *Le Psaume 23 (22): Commentaire et lecture pour les chrétiens*: Feu Nouveau 9/11 (1966) 11-20; A. R. Johnson, *Psalm 23 and the Household of Faith*, en *Proclamation and Presence: Old Testament Essays of G. H. Davies* (1970) 255-271; O. Eissfeldt, *Bleiben im Hause Jahwes*, en *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben. Festschrift F. Altheim* I (1969) 76-81; G. Schwarz, *Einen Tisch angesichts meiner Feinde? Eine Emendation*: VT 20 (1970) 118-120; W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, FRLANT 99 (1970) 111-116; S. Cavalletti, *Alcuni aspetti de Salmo 23 nella tradizione midrashica e liturgica*, en *Stud. Hiers. B. Bagatti* II (1975) 27-29; D. N. Freedman, *The Twenty-third Psalm. Structure, Strophes, Commentary*, Michigan Or. Studies (1976) 139-166; S. Gelinder, *The Psalmist of Ps 23*: BetM 75 (1978) 462-464; M. Dahood, *Stichometry and Destiny in Ps 23,4*: Bibl 60 (1979) 417-419; J. Bazaq, *Ps 23*: BetM 26/87 (1980) 370-377; G. Rinaldi, *Nella valle oscura (Sal. 23,4)*: BiOr (1981) 145; R. S. Tomback, *Psalm 23,2 reconsidered:* JNWSL 10 (1982) 93-96; Y. Bazaq, *Psalm 23 – A Pattern Poem*: DorleDor 11 (1982-1983) 71-76; C. O'Connor, *Psalm 23*: LouvSt 9 (1983) 393-394.

1 **Salmo de David.**
Yahvé es mi pastor, nada me faltará.

2 En verdes praderas[a] me hace reposar[b].
Me lleva a[c] aguas de remanso.
3 El restaura mi alma.
Me conduce por senderos justos
por amor de su nombre.
4 Aunque camine por el valle sombrío[d],
no temo ningún daño,
porque tú estás conmigo;
tu vara y tu cayado
me infunden aliento[e].
5 Tú preparas ante mis ojos una mesa[f]
en presencia de mis enemigos.
Unges mi cabeza con aceite.
Mi copa está rebosando.
6 Tan sólo bondad y misericordia me seguirán
todos los días de mi vida,
y yo 'permaneceré'[g] en la casa de Yahvé
mientras viva.

2 **a** Para ajustar el v. 2a al metro 3 + 2 y lograr así una métrica congruente, se suprime a veces מנאות por razones métricas. Pero convendrá ser prudentes a este respecto.

b El G trasmite el siguiente texto: εἰς τόπον χλόης, ἐκεῖ με κατεσκήνωσεν.

c No hay necesidad absoluta de sustituir על por אל. En על puede hallarse la idea de los animales que se meten en el agua y se quedan en sitios de escasa profundidad.

4 **d** El G: ἐν μέσῳ σκιᾶς θανάτου.

e La corrección יַנחני se introdujo con precipitación. Es verdad que נחם no puede tener en este pasaje el sentido de «consolar» («Consuelo es la respuesta al sufrimiento», L. Köhler), pero J. Morgenstern, JBL 65 (1946) 17, traduce acertadamente: «They reassure me» («me tranquilizan).

5 **f** E. Power, en Bibl 9 (1928) 434-442, supuso que en el caso de שלחן נגד se había incurrido en una —falsa— ditografía, escribiendo שְׁלַחַן en vez de שלם. Y traduce, por tanto: «mantienes preparado el dardo delante de mí» (cf. también J. Morgenstern y L. Köhler). L. Köhler piensa: «De esta manera desaparecen todas las dificultades en la continuidad del pensamiento, y la imagen del pastor constituye congruentemente la base de todo el salmo» (ZAW 68 [1956] 233). Pero con esta enmienda y con la pretendida simplificación se crean nuevos problemas que necesitan estudiarse detenidamente (cf. *infra*, «Forma»).

6 **g** El TM: «y regreso». Esto haría referencia a un voto de peregrinación. Mejor texto ofrecen el G y σ': ושבתי («y mi morada»). Pero

el mejor texto de todos: san Jerónimo, S y T וְיָשַׁבְתִּי («y habito»); cf. también Sal 27,4.

Forma

La condición del texto es excelente. La métrica está muy clara. El metro 3 + 2 es determinante en los v. 2b/3a.3bα/β.4aα/β. 5aα/β.5bα/β.6aα/β.6bα/β. Constituyen una excepción el comienzo del cántico, v. 1b/2a que se halla en metro 3 + 3, y el final de la primera parte del salmo, en el v. 4, con su cadencia final 2 + 2 + 2. Claro que la afirmación final es discutida. ¿Termina realmente con el v. 4 la primera parte del salmo? Esta cuestión que —más allá de sus aspectos formales— suscita ya extensos problemas de contenido, necesita un estudio preliminar. L. Köhler afirma que el Sal 23 es un cántico uniforme que trascurre sin interrupciones, y en el que aparece una sola imagen: la del pastor.

L. Köhler (en contraste con Siegesmund, PJB 5 [1909] 97ss) parte de la idea de que el cambio de campo de pastoreo es la metáfora que determina la totalidad del salmo (sobre la trashumancia del ganado de unas dehesas a otras, cf. M. Weber, *Das antike Judentum* [1921] 11; A. Alt, *Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina:* PJB 35 [1939] 28ss; L. Rost, *Weidewechsel und altisraelitischer Festkalender*: ZDPV 66 [1943] 205ss; y C. Westermann, *Genesis 12-36* [1985] 64, 77-79). Para cambiar de campos de pastoreo, se realizan durante el día grandes marchas con el ganado. Teniendo en cuenta esta circunstancia, se entenderían muy bien los v. 3-4. En el v. 5 se introduce luego la enmienda propuesta por E. Power («Contra mis asaltantes mantienes preparado el dardo delante de mí»; cf. *supra*). Y, así, el v. 5a se podría entender también en relación con la trashumancia. El v. 5b lo interpreta Köhler como remedio para curar heridas (las ovejas se hieren fácilmente en la cabeza, y las heridas se curan con aceite). Una vez que Köhler ha llegado hasta el punto de simplificar las cosas bajo el tema general de la «trashumancia», ha suprimido lo de la «mesa» en el v. 5a, y ha destinado el aceite al cuidado médico de los animales, tropieza todavía con dificultades, en el último análisis. ¿Desde cuándo beben las ovejas de una «copa»? Y a propósito del v. 6: ¿termina en el templo la trashumancia del rebaño? Pero Köhler logra superar incluso estas dificultades. En la copa había aceite, así opina él. Y el término בית del v. 6 se corrige para que diga בְּיָד. Esta comprensión del salmo 23, presentada también de manera parecida por J. Morgenstern, es original, ¡qué duda cabe!, pero sólo se puede llevar hasta el final mediante discutibles intervenciones en el tenor literal del texto. Esta «simplificación» de los elementos metafóricos del salmo queda descartada por sí misma.

Frente a la interpretación dada por Morgenstern y Köhler se halla la exégesis diferenciadora propuesta por Briggs y Weiser. Según ella, el Sal 23 se divide en tres partes y, con ello, en tres círculos de imágenes: el pastor (v. 1.2), el caminante (v. 3.4) y el que brinda hospitalidad (v. 5s). A propósito del v. 3, Weiser hace la siguiente observación: «En el v. 3 la viva imaginación del oriental hace que cambie la imagen: Dios aparece aquí como el que va guiando al caminante por el camino de la vida». ¿Está en lo cierto esta explicación? En los v. 3.4 ¿se trata realmente de un caminante a quien Yahvé sirve de guía? Sería muy difícil, porque los términos שבטך ומשענתך («tu vara y tu cayado») se refieren indiscutiblemente al pastor que protege, guía y apacienta su ganado. Por eso, el resultado es que el Sal 23 consta de dos partes: los v. 1-4 (que terminan con el metro 2 + 2 + 2) hablan del pastor Yahvé, y los v. 4s hablan de Dios, que ofrece su hospitalidad en el lugar santo.

El Sal 23 pertenece al grupo de formas de los cánticos de oración. Cf. Introducción § 6, 2. Son notables las expresiones de confianza que motivaron que el salmo se clasificara entre los del género denominado cánticos de confianza (Gunkel-Begrich, *EinlPs* § 6, 27). Con esto se daría a conocer la clasificación del salmo entre las «lamentaciones del individuo». Pero hay que tener muy en cuenta las fórmulas de confesión de fe que hay en los v. 2.3. Estas hablan en favor de que se considere, más bien, el salmo como un cántico de acción de gracias pronunciado por un individuo. A propósito de la *todá*, Introducción § 6, 2, I γ. Se darán más detalles, cuando estudiemos la situación vital (el «Sitz im Leben») del salmo. La explicación de que el Sal 23 es un cántico de oración, parece una explicación bastante apropiada, si se tienen en cuenta sobre todo los v. 4s. en los se dirige la palabra a Yahvé (en segunda persona). El v. 6 es, de nuevo, una confesión de fe.

Marco

¿Dónde se cantaba el Sal 23? ¿con qué ocasión? ¿quién es el compositor? Estudiemos primeramente la última pregunta. Si nos atenemos al TM en el v. 6b, el cantor del salmo debió de ser alguien que participaba en el culto, alguien que había experimentado particulares bendiciones en la «casa de Yahvé», que salía del santuario con gran confianza en Dios, y que formuló el voto: «Regresaré a la casa de Yahvé...». Pero esta lectura no está de

acuerdo con los tópicos del lenguaje de los salmos (cf. Sal 27,4s; 52,10; 61,5; 63,3). Habrá que leer, seguramente, וישבתי (cf. *supra*). Pero, entonces, ¿quién es el cantor del salmo? ¿se trata de un «royal prayer» («orante regio», G. Eaton, 171ss)? El orante del salmo ¿era un rey que hacía su aparición en el culto? ¿un sacerdote (H. Schmidt)? ¿el representante de un «sublime misticismo cultual» (G. von Rad, *'Gerechtigkeit' und 'Leben' in der Kultsprache der Psalmen*, en *Bertholet-Festschrift* [1950] 432)? Es difícil responder a esta cuestión partiendo del v. 6. Los contornos son un poco más claros en el v. 5. En él se dice: el orante tiene «enemigos»; pero Yahvé le prepara un banquete «en presencia de los enemigos»: se trata, evidentemente, de un banquete sacrificial— (cf. el v. 6: בבית־יהוה). S. Mowinckel piensa en un «banquete festivo en un sacrificio de acción de gracias» (*PsStud* I, 126, 131), y E. Vogt da un paso más todavía y habla (teniendo en cuenta lo de los «enemigos») del banquete festivo de un acosado, organizado por haber obtenido la absolución (Bibl 34 [1953] 195ss). Estas interpretaciones van por el buen camino, y han sido asentadas sobre base sólida por W. Beyerlin (111-116). Después de pronunciarse el juicio de Dios y de obtenida la absolución que declara צדיק a alguien que había sido acusado injustamente, se celebra un banquete sacrificial, en el que participan también obviamente los enemigos, es decir, los perseguidores y acusadores (a propósito de los «enemigos», cf. *supra*, Introducción § 10, 4). Esta situación se ve con claridad por Sal 4,6 (cf. el comentario a Sal 4, 6). Según ello, el Sal 23 se habría originado en un «Sitz im Leben» en el que se entonaba la *todá*, el cántico de acción de gracias del individuo. Es característica de esta celebración una fórmula de confesión de fe que dimana de la confianza. Si el orante confiaba en Yahvé en tiempo de necesidad y tribulación, entonces alabará las hazañas de Dios con expresiones de confesión de fe, en cuanto su suerte haya cambiado para mejorar.

El Sal 23 pertenece, indudablemente, a la tradición de Jerusalén (A. C. Merril, 354ss). Podríamos datarlo como de los tiempos anteriores al destierro. Habrá que admitir que el cántico de oración, utilizado como formulario, se empleaba incesantemente en los banquetes sacrificiales (v. 5). Ahora bien, esta situación concreta, que se deduce del v. 5 y de la comparación con Sal 4,6, suprime las dificultades textuales de las que se lamentan a menudo los comentaristas (cf. las correcciones en G. Schwarz, 118ss, quien trata de aliviar el texto efectuando trasposiciones).

Comentario

1 A propósito de מזמור לדוד, cf. Introducción §, n.º 2.

יהוה רעי («Yahvé es mi pastor»). ¿Cómo hay que entender esta oración nominal, integrada por dos miembros: el sujeto y el predicado nominal? L. Köhler opina que el v. 1 adquiría matiz polémico, si consideramos רעי como sujeto y יהוה como predicado. Según Köhler, el sentido —entonces— sería «rechazar el error de que mi pastor no fuera Yahvé sino otro dios» (ZAW 68 [1956] 228). Köhler considera que esta concepción —hasta ahora, tradicional— es imposible. Por el contrario, él cree que יהוה es el sujeto, y רעי el predicado. La oración quedaría, entonces, «invertida» y podría traducirse de la siguiente manera, en versión temporal o en versión causal: «mientras Yahvé sea mi pastor...», o: «puesto que Yahvé es mi pastor...». Pero estas explicaciones sintácticas de Köhler no son acertadas (E. Pfeiffer, *Eine Inversion in Ps 23, 1ba?*: VT 8 [1958] 219s). רעי es sujeto, יהוה es predicado. La afirmación que se hace sobre Yahvé en tercera persona, tiene carácter de confesión. Ahora bien, las confesiones tienen siempre, entre otras cosas, caracter antitético. Acentúan el שׁם (v. 3).

La imagen del pastor se refiere originalmente al pueblo, que como rebaño es conducido y protegido. En la tradición cultual de Jerusalén, Yahvé es glorificado como el רעה ישׂראל («pastor de Israel»; Sal 80,2). Esta idea se deriva de una metáfora que hallamos constantemente en el cercano oriente antiguo: el rey es el pastor de su pueblo. La idea, trasferida a Yahvé, se encuentra en algunos pasajes del antiguo testamento: Sal 79,13; 95,7; 100,3; Is 40,11 y *passim*. En esta metáfora tiene siempre un papel determinante la noción de un señorío poderoso y, al mismo tiempo, lleno de bondad. En el antiguo testamento, la expresión de confianza hecha por un individuo, se desliga tan sólo raras veces de la imagen del pastor y de su rebaño (cf. Gén 48,15). El individuo, que es miembro del «rebaño», sabe muy bien que se halla protegido bajo el señorío benévolo y poderoso del «pastor»; no carece de nada (לא אחסר). La sustancia del significado inherente a la metáfora tan divulgada en el antiguo oriente, no permite entenderla en sentido idílico y meloso (como hace, entre otros, H. Herkenne).

Un texto procedente de Mesopotamia nos habla también del oficio de pastor que una divinidad ejerce con bondad y energía. Leemos en un himno dedicado a *Shamash*: «Tú cuidas de la gente de todos los países; lo que Ea, rey y soberano, hizo que brotara, te ha sido confiado a ti en

todas partes. Tú pastoreas a todos los que tienen aliento de vida» (A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* [1953] 240s).

El pastor conduce su rebaño a verdes praderas (G. Dalman, *AuS* VI, 211) y a lugares donde hay agua. דשׁא significa sencillamente «el verde», «el lugar donde hay ribera verde». El cantor desea acentuar: el pastor no conduce su rebaño a campos estériles, donde las ovejas no encuentran más que hierbajos abrasados por el calor. No, sino que elige frescas praderas, ideales para el pasto. Y, además, conduce su rebaño a los mejores abrevaderos. מי מנחות son los lugares donde el agua se remansa y el ganado bebe sin prisas. En ellos hay abundancia de agua. «Habla de 'aguas de remanso' refiriéndose a aguas que fluyen mansamente, porque los torrentes con gran corriente de agua son impropios para que el ganado pueda abrevarse, y además suponen un gran peligro» (Calvino). Por tanto, el cantor confiesa la multitud de bendiciones que él, como individuo, ha experimentado en el pueblo de Dios. 2

En las praderas y en los lugares donde mana el agua mansamente, el pastor da refrigerio a su ganado. נפשׁי ישׁובב significa literalmente: «devolver el vigor de la vida, la vitalidad» (cf. Sal 19,8; Lam 1,11.16.19). Bajo el señorío benigno de Yahvé, el individuo siente cómo la solicitud de Dios le restaura. Cuando el ganado se desplaza, el buen pastor busca מעגלי־יצדק = «sendas justas», cañadas donde el ganado no sufra daño. En sentido figurado, esto quiere decir: el orante está seguro de que Yahvé le preservará de toda caída y le conducirá bajo צדק («justicia»). Esta expresión de confianza pudiera aplicarse a la petición que se expresa, por ejemplo, en el Sal 5,9: יהוה נחני בצדקתך למען שׁוררי («¡Oh Yahvé, guíame en tu justicia por causa de mis enemigos!»). El orante del Sal 23 se halla también en confrontación con poderes hostiles (v. 5) que quieren apartarle de Yahvé y hacerle caer. Pero el cantor confía en el poder protector del שׁם divino (cf. Sal 20,2), poder que toma muy a pecho conducir por el buen camino. A propósito de למען שׁמו («por amor de su nombre»), cf. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, BZAW 64 (1934) 53s. 3

También el v. 4 habla de los peligros de la marcha del ganado, cuando se dirige de una dehesa a otra: peligros en los que se demuestra el poder del pastor para dar protección. El rebaño, en su búsqueda de buenas praderas y lugares de abrevadero, 4

tiene que atravesar a veces oscuras quebradas[1]. גיא צלמות significa literalmente «el valle de la sombra de muerte»: el fondo del valle, con sus oscuridades y peligros. En la interpretación de estas marchas del rebaño, no hay que pensar necesariamente en los largos trechos de la trashumancia, como L. Köhler quiere entender el Sal 23 (cf. *supra*). Sino que el verdadero filo del enunciado es que, incluso en las quebradas más oscuras y en los caminos más peligrosos, el cantor de nuestro salmo no teme que le suceda nada malo.

Y en este momento, por primera vez, el cántico se dirige directamente a Yahvé: כי־אתה עמדי («porque tú estás conmigo»). He ahí el genuino núcleo de la confianza (cf. Gén 26,3.24; 28,15; 31,3; Dt 31,6s y *passim*). Dios está presente con su ingente poder de protección. El pastor, para protección de su rebaño, lleva un שבט, un garrote recubierto de hierro (G. Dalman *AuS* VI, 238s). Con esta arma puede golpear y rechazar a bestias y personas que intenten atacarle (cf. 1 Sam 17,43). Al mismo tiempo, el pastor lleva en su mano un cayado (משענתך) para espabilar a las ovejas que se quedan rezagadas y hacer que vuelvan al rebaño a las que de él se apartan. Por consiguiente, el arma defensiva y el cayado que sirve para dirigir infunden aliento y confianza sin temores en la persona que es dirigida por el pastor: así lo comenta el cantor del salmo. Tiene conciencia de que está bajo la protección y guía de Dios. En todo ello, las palabras: «... porque tú estás conmigo» son reflejo de la promesa de Yahvé: «Yo estaré contigo» (cf. H. D. Preuss, ... *Ich will mit dir sein!*: ZAW 80 [1968] 139-173, a propósito de Sal 23,4; 151).

5 En el v. 5 aparece en primer plano una imagen totalmente nueva. Yahvé se manifiesta como el anfitrión bondadoso que prepara significativamente la mesa para que coma un perseguido, y de esta manera le pone bajo su protección. Al invitado se le unge la cabeza con aceite. Se le llena la copa hasta rebosar. Esta imagen del anfitrión dispuesto a proteger y que cuida bien del perseguido debe verse al mismo tiempo —a partir del v. 6— dentro de un marco especial. El lugar en que Yahvé concede protección y brinda hospitalidad es בית־יהוה («la casa de Yahvé»),

1 «Ita non modo sibi non promittit continuas delicias, sed etiam ad varios eventus fortiter subeundos Dei auxilio se munit Porro in metaphora persistens, quam Deus in gubernandis fidelibus curam adhibet, pastoris baculo et pedo comparat, ea se ad vitae tutelam contentum esse dicens. Quemadmodum enim si per vallem obscuram oberret ovis, sola pastoris praesentia ab incursu ferarum aliisque noxis tutam ipsam praestat ita nunc pronunciat David, quoties in aliquod discrimen inciderit, sibi in pastorali Dei cura satis fore praesidii» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*)

es decir, el templo (cf. Sal 15,1; 6,15). En ella los «pobres» y los perseguidos, que han experimentado la ayuda y la salvación de Dios, son los comensales de Yahvé en el sacrificio (Sal 22,27). Por eso es muy posible que la imagen esbozada en el v. 5 deba contemplarse en relación con un convite festivo que acompañaba al sacrificio de acción de gracias (S. Mowinckel, E. Vogt). Pues es digna de tenerse en cuenta la forma ostensible en que se prepara el banquete, según se describe en el v. 5a (a propósito de ערך שלחן, cf. Sal 78,19; Prov 9,2; Is 21,5). Para comprender bien lo que significa נגד צררי («en presencia de mis enemigos»), H. Gunkel cita un pasaje notable de las Cartas de Amarna. Un príncipe de una ciudad sometido a la suprema autoridad de Egipto dirige al faraón la siguiente súplica: «¡Conceda el faraón regalos a su servidor, mientras nuestros enemigos lo contemplan!» (Knudtzon, *El-Amarna-Tafeln*, n.° 100, 33-35). En este caso debe de tratarse también de un gesto ostensible del faraón que haga ver a los enemigos: el príncipe de esta ciudad se halla bajo la poderosa protección del rey. Por consiguiente, en el v. 5, el hecho de ser comensales con el anfitrión Yahvé (con ocasión del sacrificio) significa: Me hallo ahora bajo la protección de Dios, como han podido ver también mis enemigos. El v. 5b habla de la solicitud del anfitrión hacia el perseguido. Lo de כוסי («mi copa») pudiera referirse al כוס־ישועות («la copa de salvación») mencionado en Sal 116,13 (a propósito de esta imagen, cf. el comentario de Sal 11,6).

Sorprende la afirmación que se hace en el v. 6a. Si partimos 6
del hecho de que una persona, amenazada y perseguida por sus «enemigos» (cf. Introducción § 10, 4), ha encontrado protección en el derecho de asilo que ofrece el templo, entonces la declaración de confianza y la confesión de fe del v. 6a ponen de relieve un cambio total en la situación: no los enemigos sino טוב וחסד «me seguirán» (רדף) en adelante (כל־ימי חיי, «todos los días de mi vida»). La bondad y la misericordia de Yahvé (a propósito de חסד, cf. el comentario de Sal 5,8) experimentadas en el santuario (בבית־יהוה) seguirán al orante durante todos los días de su vida. La expresión de confianza y la confesión de fe dejan paso ahora a la declaración final: «Yo permaneceré en la casa de Yahvé mientras viva». No se trata de una «piadosa ilusión, nacida de la exaltación» (así piensa L. Köhler). El v. 6b pudo haber sido originalmente una confesión de levitas (cf. el comentario de Sal 16,6s). Esta confesión de levitas habría sido luego espiritualizada y reacuñada como «sublime misticismo cultual» (cf. G. von Rad, *'Gerechtigkeit' und 'Leben' in der Kultsprache der Psalmen*, en *Bertholet-*

Festschrift [1950] 432). Aquel que ha experimentado la ישועה («salvación») de Yahvé, desearía permanecer para siempre en el recinto de salvación, en el santuario (cf. Sal 27,4s; 52,10; 61,5; 63,3). A propósito de la confesión que se formula en el v. 6, cf. principalmente: O. Eissfeldt, 76ss. Claro está que resulta sumamente difícil conocer de veras la situación del orante. Habrá que tener en cuenta, además, el «modo de adaptación» de que fue objeto el v. 6, al ser recogido el salmo más tarde como oración del formulario.

Finalidad

El Sal 23 no está entretejido en la beatitud de una confianza representada en imágenes idílicas y melosas de piadosa sumisión. Esta comprensión lírico-romántica del cántico es nota determinante en la mayoría de los comentarios. El trasfondo del salmo de confianza lo constituye un peligro concreto. El orante tiene enemigos (v. 5), su vida está amenazada y perseguida. Pero en el templo, en la comunidad de Yahvé, el perseguido ha encontrado טוב וחסד. Y ahora sabe él muy bien que está protegido en todo momento por el poder del שׁם. En su cántico de confianza, el cantor recoge primeramente el conjunto de imágenes de Yahvé como pastor de su pueblo (Sal 80,2) y lo aplica a su propia vida. Yahvé «restaura perfectamente su alma» y es «seguridad permanente» para él: tales son los temas determinantes del primer ciclo de imágenes. En el v. 5 cambia la escena. Yahvé, como anfitrión, demuestra ostensiblemente su poder protector (v. 5a) en un convite sacrificial celebrado frente a los enemigos, y colma al perseguido con la abundancia de su salvación. Por esta experiencia, el orante sabe muy bien que su vida está siempre protegida y amparada por la salvación divina.

H. Schmid tiene razón al considerar el Sal 23 como ilustración del concepto de האמין en el antiguo testamento (Is 7,9; 28,16; 30,15). Claro que las tradiciones de las que se deriva el Sal 23, nos dan a conocer claramente que esa fe no es una actitud individualista. Esta fe que confía, vive por el poder salvador en el que Yahvé se ha manifestado a su pueblo. En el mensaje del nuevo testamento, un mensaje que significa cumplimiento, Jesucristo es ὁ ποιμὴν ὁ καλός (Jn 10,11ss).

LA ENTRADA DE YAHVE, REY DEL MUNDO

Bibliografía: I. W. Slotki, *The Text and the Ancient Form of Recital of Psalm 24 and 124*: JBL 51 (1932) 214-226; J. D. Smart, *The Eschatological Interpretation of Psalm 24*: JBL 52 (1933) 175-180; G. R. Deaver, *An Exegetic Study on Psalm 24* (1953); H. Schmid, *Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem*: ZAW 67 (1955) 168-197; K. Koch, *Tempeleinlassliturgien und Dekaloge*, en *Studien zur Theologie der alttestamentlichen Ueberlieferungen* (1961) 46-60; M. Treves, *The Date of Psalm 24*: VT 10 (1960) 428-437; A. Rose, *'Attollite portas, principes, vestras...'. Aperçus sur la lecture chrétienne du Psaume 24 (23) B*, en *Studi G. Lercaro* (Roma 1966) 453-478; W. Zimmerli, *Planungen für den Wiederaufbau nach der Katastrophe von 587*: VT 18 (1968) 229-225; O. García de la Fuente, *Liturgias de entrada, normas de asilo o exhortaciones proféticas. A propósito de los Salmos 15 y 24*: Aug (1969) 266-298; P. R. Berger, *Zu Psalm 24,7 und 9*: Ugarit-Forschungen 2 (1970) 335s; G. I. F. Thomson, *Psalm 24*: DorleDor 4 (1975) 63-66; M. A. Dijkstra, *Ugaritic Pendant of the Biblical Expression 'pure in heart'*: UF 8 (1976) 440; A. S. Goldstein, *The Meaning of Psalm 24,6b*: JRefAuf 28/3 (1981) 76-79; A. Cooper, *Psalm 24,7-10. Mythology and Exegesis*: JBL 102 (1983) 37-60; O. Eckhart, *Kultus und Ethos in Jerusalemer Theologie*: ZAW 98 (1986) 161-179.

1 **De David. Salmo.**
A Yahvé pertenece la tierra y su plenitud,
el orbe, y los que en él habitan[a].
2 **Pues él la fundó sobre el mar**
y la asentó sobre los ríos.
3 **¿A quién le está permitido subir al monte de Yahvé?**
¿Y a quién le está permitido entrar en su lugar santo?
4 **A quien tiene manos limpias y corazón puro,**
no orienta 'su'[b] alma hacia lo vano,
y no jura con engaño.
5 **Este recibirá bendición de Yahvé**
y justicia del Dios de su salvación.

6 Tal es la generación de los que preguntan por 'Yahvé'[c],
de los que buscan el 'rostro del Dios'[d] de Jacob. Sela.
7 ¡Alzad, oh puertas, vuestras cabezas,
alzaos vosotras, puertas antiquísimas,
para que entre el Rey de la gloria!
8 ¿Quién es el Rey de la gloria?
¡Yahvé, el fuerte, el héroe!
¡Yahvé, el héroe en la guerra!
9 ¡Alzad, oh puertas, vuestras cabezas,
'alzaos'[e], puertas antiquísimas,
para que entre el Rey de la gloria!
10 ¿Quién es ese Rey de la gloria?
Yahvé Sebaot.
El es el Rey de gloria. Sela.

1 **a** El G: καὶ πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐν αὐτῇ. Pero la adición de כָל־, implicada por esta traducción, es innecesaria.

4 **b** Aquí debemos seguir, indudablemente, algunos manuscritos y leer con ellos נַפשו. Esta correción la exige el contexto.

6 **c** Probablemente debemos seguir algunos manuscritos del G y leer (también por razones métricas) דֹרשי יהוה.

d El TM debiera traducirse: «Los que buscan tu rostro, oh Jacob». Pero esta lectura apenas será posible, si tenemos en cuenta el paralelismo y el contexto. El texto en el G dice así: ζητούντων τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ Ιακῶβ. En consecuencia, habría que corregir así el TM: פני אלהי יעקב. Dos manuscritos del S: פניך אלהי יעקב. El T lee: פָנָיו.

9 **e** Según varios manuscritos debiéramos leer והנשאו, de conformidad con el v. 7.

Forma

Por razones métricas se ve ya con claridad que hemos de dividir el Sal 24 en dos secciones, por no decir en tres. El metro de los v. 1.2 está caracterizado por cadencias dobles de ritmo ternario. En los v. 3-6 el metro es irregular: los v. 3.6 ofrecen el metro de 3 + 4. En el v. 4 leemos en primer lugar el metro de 4 + 4; en el v. 4b sigue luego un hemistiquio —no completo— con tres acentos. El metro 4 + 3 se observa en el v. 5. La forma métrica de los v. 7-10 es enteramente diferente. Los v. 7-9 contienen metros 3 + 3 + 3, mientras que el v. 10 termina con 3 + 2 + 2. Así que podemos dividir todo el salmo en dos partes v. 1-6 y v. 7-10 o, incluso, en tres partes: v. 1-2; v. 3-6; v. 7-10.

Puesto que la división entre el v. 6 y el v. 7 está especialmente marcada, algunos comentaristas parten de la idea de que tenemos ante nosotros dos salmos diferentes (el Sal 24A y el 24B). Pero esta hipótesis —como veremos más tarde— no está en lo cierto.

Un análisis de los elementos de forma y de género que pueden observarse en el Sal 24, nos conduce a la siguiente conclusión: el salmo comienza con una confesión del derecho universal de propiedad que tiene Yahvé sobre todo el mundo creado (v. 1s). De este enunciado acerca de la soberanía universal y el poder creador de Yahvé, se diferencia claramente la sección de los v. 3-6. El v. 3 tiene el carácter y la función de una pregunta de *torá*, que evidentemente se halla en un contexto ritual y de culto (cf. los v. 7s y el comentario del Sal 15). Así que podremos hablar de una liturgia de *torá*, pues la respuesta a la pregunta formulada en el v. 3 se da en el v. 4. En los v. 5s se añaden promesas de bendición aplicables a los que poseen las características del צדיק, expuestas de antemano en el v. 4; el v. 5 tiene la forma de una predicción, de una promesa; mientras que el v. 6 señala demostrativamente a los que reúnen de veras las características enunciadas en el v. 4. En los v. 7-10 se van sucediendo interpelaciones, preguntas y respuestas. La liturgia de la *torá* va seguida por una liturgia de la puerta, que debió de tener su «Sitz im Leben» ante las puertas de acceso al santuario (cf. *infra*). Todas las observaciones e investigaciones relativas a la forma del Sal 24 conducen directamente a la cuestión acerca del «Sitz im Leben» de este salmo en el culto. Acerca de la relación de la liturgia de entrada en el templo con el decálogo, cf. K. Koch, 46ss.

Marco

Para investigar el «Sitz im Leben» del Sal 24, lo mejor es comenzar con la sección de los v. 7-10. Un grupo de participantes en el culto se halla en pie ante las puertas del santuario. Desean hacer que entre Yahvé Sebaot, el «Rey de la gloria». A este grupo, que se ha reunido evidentemente para una procesión, se le pregunta por dos veces: «¿Quién es el Rey de la gloria?». Esto supone un canto antifonal de culto, una ceremonia litúrgica, que indudablemente está conectada con la entrada del arca santa en el templo de Jerusalén (cf. *infra*). Es fácil entender la situación de las interpelaciones, preguntas y respuestas litúrgicas: los que van en cabeza de la procesión con el arca pronuncian ante

las puertas del santuario la interpelación que leemos en los v. 7.9. Y cada vez se les pregunta desde el interior del templo o del santuario: «¿Quién es el Rey de gloria?» (v. 8.10). Las respuestas las da el grupo de los que quieren entrar en procesión. Con este ceremonial litúrgico ante las puertas del santuario se coordina fácilmente la liturgia de *torá* de los v. 3-6. Antes de procederse a la entrada en el recinto sagrado, los sacerdotes anuncian cuáles son las condiciones para la admisión y preguntan si esas condiciones se cumplen (cf. el Sal 15). Por tanto, el v. 3 lo habrían pronunciado entonces los que toman parte en la procesión. En los v. 4-6, los sacerdotes dan la respuesta. Finalmente, en el marco de este desarrollo cultual de los acontecimientos, los v. 1-2 podrían entenderse también con una confesión de la comunidad que celebra la fiesta. Y, así, el salmo contendría fragmentos sueltos de la liturgia que acompañaba el acto cultual de introducir el arca en al santuario. El salmo debe concebirse como una unidad. Sobre el hecho de que el himno de los v. 1-2 y la introducción del arca (v. 7-10) pertenezcan a este salmo, consúltese el Sal 95,2-6. Por lo que respecta a los v. 3-6, citemos también la explicación dada por Mowinckel: «Como podemos ver por el Sal 24, parte integrante y fija del ritual de la fiesta consistía en que la procesión festiva preguntara cuáles eran las condiciones de admisión, y que recibiera la siguiente respuesta de los sacerdotes que ejercían sus funciones a las puertas del templo: sólo a quien es de corazón puro y tiene manos puras, le es concedido 'visitar el monte Santo de Yahvé'» (S. Mowinckel, *Religion und Kultus* [1953] 115). Cf. también la Introducción § 6, 6.

Se discute la cuestión acerca de la fiesta de Israel a la que pertenecía la introducción del arca en el santuario. Está descaminada la datación tardía propuesta por B. Duhm (quien la asigna a una fiesta del templo del año 165 a.C.). Se basa en un prejuicio, carente de realismo, por lo que respecta a la historia del origen de los salmos. Por otro lado, la interpretación del Sal 24 se halla todavía bajo las dificultades nacidas de la impresión de que P. Volz «descubrió» la «fiesta de la entronización de Yahvé» (*Das Neujahrsfest Jahwes*, Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 67 [1912]) y de que lo mismo hizo S. Mowinckel (*PsStud* II). En la Introducción § 10, 1 se hizo un estudio detallado en el que se reflexionaba sobre si era sostenible o no, por el texto y por la historia del culto, la hipótesis de una «fiesta de la entronización de Yahvé» que tuviera lugar todos los años. Cf. también H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* (1962) 239ss. Pero

cualquiera que sea la respuesta que se dé a la cuestión relativa a la existencia o no existencia de una «fiesta de entronización de Yahvé», lo que no cabe duda es que el Sal 24 debe asignarse a los tiempos anteriores al destierro y a la tradición del santuario de Jerusalén. Claro que de la expresión פתחי עולם («¡oh puertas antiquísimas!», v. 7.9) podremos sacar con H. Gunkel la conclusión de que no puede tratarse de los primeros tiempos de la monarquía (por ejemplo, de la época de Salomón). Las puertas del santuario se consideran ya antiguas y venerables. ¿O será que el concepto עולם no hay que entenderlo en sentido temporal? El título del salmo en el G (τῆς μιᾶς σαββάτων) se refiere al uso posterior del salmo en el culto judío. Esta nota no es un argumento en favor de la tesis de N. H. Snaith de que los salmos que proclaman a Yahvé como rey eran «Sabbath-Psalms» (N. H. Snaith, *The Jewish New Year Festival* [1947] 195ss). No tenemos ninguna información sobre el uso tardío del Sal 24. Pero podemos suponer que la primera parte del salmo, en el estilo de un cántico de oración, condujo a la adopción de la piedad judía de la *torá*. No podemos determinar si la segunda parte (v. 7-10) desempeñó un papel en relación con la fiesta de los tabernáculos o la de año nuevo.

Comentario

A propósito de לדוד y מזמור, cf. Introducción § 4, n.º 2. 1-2

En la sección hímnica de los v. 1-2 se glorifica a Yahvé como Señor y Creador del mundo. «A Yahvé pertenece la tierra y su plenitud». לְ designa al poseedor (BrSynt § 107d). Esta propiedad universal se expresa de manera análoga en los Sal 50,12; 89,12. En el Sal 97,5 se denomina a Yahvé «Señor de toda la tierra» (אדון כל־הארץ). En todas estas expresiones, ארץ tiende a la idea de un ámbito universal. Esta concepción demuestra estar en lo cierto, si se tienen en cuenta el término sintetizador מלואה y el término cosmológico תבל. Sobre מלואה, cf. Dt 33,16; Is 34,1; Miq 1,2; Sal 50,12; 89,12. Se hace referencia al contenido total del mundo creado. תבל, como término cosmológico (cf. el acádico *tābālu*), se refiere a la «tierra firme» o «tierra productiva», iluminada y sustentadora de la vida: esa tierra que —según las viejas cosmogonías— fue ganada al mar del caos (cf. principalmente Sal 18,16; 77,17-19; 93,1). Mientras que מלואה se refiere más bien al contenido material del mundo creado, el tér-

mino paralelo ישבי בה («los que en él habitan») se refiere a los seres vivos, especialmente a los humanos. El universo se encuentra en manos de Yahvé. A él como dueño y soberano le pertenece el mundo. El כי (v. 2) que nos explica el porqué, combina la idea de dominio del universo (v. 1) con la de creación del mundo. Yahvé, él (cf. el enfático הוא) fue quien creó la tierra, y por eso es también su Señor. El v. 2 recoge concepciones de la cosmogonía del oriente antiguo. Debajo del mundo se halla el mar primitivo, que es designado aquí con los términos ימים y נהרות (sobre esta concepción cf. Gén 1,6; 7,11; Ex 20,4; Dt 33,13). *Como una casa lacustre, la tierra se asentó sobre pilares que* emergen del agua (cf. Sal 104,5; Job 38,4ss). Los verbos יסד y כון (*polel*) describen la fundamentación y consolidación del edificio de la tierra. El antiguo testamento ensalza a Yahvé como el Creador que, mediante su obra, dio asiento firme al mundo (Sal 93). Por el Sal 95,1-6 podemos ver lo íntimamente relacionada que está la glorificación del Señor y Creador del mundo con la entrada del מלך הכבוד (v. 7.9). Probablemente, los salmos de la creación pertenecen a los himnos de la gran «proskýnesis» (prosternación) ante el Rey Yahvé (Sal 95,6; 100,4). Sobre los tiempos perfectos en los verbos de los v. 2ss, cf. D. Michel, *Tempora und Satzstellung in den Psalmen* (1960) 118s. Michel opina que lo perfectos denotaban «acciones accesorias» (118).

3-6 En el v. 3 escuchamos ahora la pregunta de los peregrinos al entrar en el santuario: מי־יעלה בהר־יהוה («¿a quién le está permitido subir al monte de Yahvé?»). El הר־יהוה es la colina del templo en Jerusalén (Sal 2,6), el recinto santo que —en el paralelismo de los miembros— se denomina מקום קדשו («lugar santo»). עלה («subir») es el término técnico para designar la procesión que sube al santuario (Sal 47,6; 2 Sam 6,12.15; 1 Re 8,4; 12,33; Is 2,3 y *passim*). Un término habitual es también קום ב (cf. Sal 1,5). El grupo procesional, dispuesto a efectuar su entrada, pide con su pregunta que le expongan una תורה. Las condiciones cultuales de admisión, fijadas como derecho sacro en todos los lugares santos del mundo antiguo (cf. lo que se dijo a propósito del Sal 15, «Marco»), se indican y declaran de manera general en la respuesta de los sacerdotes (v. 4), pero no se exponen con detalle. La *torá* de admisión, en el Sal 15, es más expresiva y específica. En el Sal 24, la afirmación de los sacerdotes en el v. 4aα, es más generalizadora y amplia. כפים y לבב (manos y corazón): con estas dos expresiones se exige la pureza y limpieza de los actos exteriores y de los movimientos más íntimos del corazón. El Sal 15,2 corresponde a esta exigencia principal. Pero

la explicación de la exigencia principal, en el Sal 24 (introducida por אשר), es esencialmente más concisa que las correspondientes explicaciones que se dan en Sal 15,3ss. Se mencionan tan sólo dos delitos que no permiten la participación en el culto: la idolatría y el perjurio. A propósito de נשא נפש, cf. Dt 24,15; Os 4,8; Prov 19,18 (cf. principalmente נשא את שמו לשוא en Ex 20,7). La «energía vital que hay en el ser humano» (נפש) quiere postrarse ante los «númina» del país, los cuales —con un término judicial muy indeterminado y vago— se designan como שוא («lo vano», «lo vacío»). Lo mismo que en el Sal 15, vemos que también en la *torá* del Sal 24 se mencionan exclusivamente las trasgresiones ocultas y secretas de la תורה. Sobre el tema del «culto y la moralidad» y también sobre el problema teológico de las condiciones éticas para la admisión al santuario, cf. el comentario de Sal 15,2. La respuesta de *torá* formulada por los sacerdotes concluye con una observación. Esta observación contiene una promesa de bendición (cf. también Sal 15,5b). El que vive de conformidad con los estatutos del pacto dictados por Yahvé, recibirá ברכה («bendición») y צדקה («justicia»). De Yahvé dimanan (מאת יהוה) la «bendición» y la «justicia». El «recinto santo» no es una zona mágica de salvación. El culto tributado por Israel se orienta hacia la voluntad soberana y hacia los dones salvíficos de Yahvé como único centro determinante. A propósito de ברכה, cf. C. Westermann, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche* (1968); C. A. Keller-G. Wehmeier, THAT I, 353-376. Puesto que «bendición» y «justicia» se utilizan como términos paralelos en el v. 5, comenzaremos por el concepto de צדקה, que es el más concreto. En correspondencia con la liturgia de *torá*, tiene un significado de claros perfiles. De Yahvé parte la צדקה en la forma de una declaración por la que esta justicia se le imputa al צדיק (cf. el comentario de Sal 17,2; G. von Rad, *TeolAT* I, 462s). El acto declaratorio de imputación de justicia debió tener también importancia en conexión con la liturgia de *torá*, es decir, con referencia a las características mencionadas en el v. 4. Ahora bien, el que es declarado «justo», recibe con ello la bendición, y esto quiere decir el pleno enriquecimiento y plenitud de vida en el ámbito del culto y en la existencia cotidiana. Los צדיקים son los bendecidos por Dios.

El «verdadero Israel» está integrado por personas que subordinan su vida diaria a las exigencias de la תורה. Así es la «generación» (דור tiene aquí el significado de «tipo de personas») preparada para el culto y que puede comparecer ante Yahvé. El «macarismo» μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν

ϑεὸν ὄψονται hace referencia al Sal 24 no sólo en la primera parte de la oración, sino también en la oración subordinada causal. El salmo se encamina ahora hacia la manifestación (פנים) de Dios (v. 7-10). דרשׁ («preguntar por») y בקשׁ («buscar») son términos técnicos para designar la peregrinación al santuario (Am 5,5; 2 Sam 21,1; Os 5,15; 2 Sam 12,16). Pero los dos verbos, en conexión con la referencia demostrativa a la «verdadera comunidad de culto» tienen sentido más intenso que el ordinario. La vinculación que el participante en el culto tiene con la תורה surte efecto purificador, según vemos por la comprensión del culto que aparece en el Sal 24. Es digno de tenerse en cuenta el recuerdo: el אלהי יעקב, cuyo santuario estuvo antaño en Betel, se halla ahora presente en Jerusalén.

Mediante el término de separación y pausa סלה (cf. Introducción § 4, n.º 13) se separa en el TM la «liturgia de *torá*» (v. 3-6) de la antífona litúrgica de los v. 7-10.

7-10 El ceremonial cultual de la entrada del arca en el santuario comienza interpelándose en canto a las puertas (¿del recinto santo o del templo?). A propósito de la interpelación dirigida a una puerta, cf. Is 14,31. Acompañada del arca, la «comunidad justa» (v. 3-6) quiere cruzar las puertas para entrar en el santuario (Sal 100,4; 118,19s; Is 26,2). Yahvé, como Rey que hace su entrada, es presentado cual Dios alto y sublime (Is 6,1). Desde luego, no sabemos qué concepto específico deba asociarse con ראשׁיכם («vuestras cabezas»). ¿Se trata de la parte superior de las hojas de las puertas o del cabecero del marco? Las «venerables» (así traduce H. Gunkel el término עולם) puertas han de dejar paso al gran Rey. Sin embargo, habrá que tener en cuenta que las concepciones cultuales asociadas con el «Rey» Yahvé no se pueden medir simplemente con dimensiones terrenas. El «Rey del cielo» (cf. el Sal 29,9s) rompe y sobrepasa todo lo que nosotros podamos imaginarnos con nuestras limitaciones (Is 6,1). Este Rey, con su majestuosa grandeza, llega hasta el cielo. En la visión que el oriente antiguo tiene del culto, el santuario terreno y el santuario celestial se contemplan siempre juntos. Por eso, podremos preguntarnos con razón si por פתחי עולם no se entienden las «puertas del cielo» (entonces habría que interpretar עולם en el sentido de «eterno» o «celestial»). En el santuario se trascienden y sobrepasan las dimensiones del espacio (cf. M. Metzger, *Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes*: Ugarit-Forschungen 2 [1970] 145). Para exponerlo más precisamente: «El Dios que está sentado (invisiblemente) en su trono en este lugar sobrepasa los límites

del espacio. Esto difícilmente se entenderá como señal de una concepción espiritualizada de Dios, sino que habrá que explicarlo por una comprensión religiosa del espacio, según la cual, por lo que respecta al templo (el monte de Dios), que es el lugar donde Dios está presente, desaparecen las categorías de lo terreno y lo celestial, ya que el santuario representa a todo el cosmos» (J. Maier, *Das israelitische Ladeheiligtum* [1965] 66s). Y precisamente esta representación de todo el cosmos se expresa claramente en los v. 1s del Sal 24. Por eso, habrá que pensar en la amplitud cósmica del advenimiento de Dios. No sólo los paralelos de Ugarit nos permiten ver una comprensión parecida, sino que también el culto egipcio revela esta clase de relaciones entre el culto y el cosmos.

En el culto egipcio, se canta al abrirse el santuario: «Se abren las puertas del cielo, quedan abiertas las puertas de la tierra. Las puertas del cielo se abren, y los nueve dioses se manifiestan esplendorosos...» (cf. K. Möhlenbrink, *Der Tempel Salomos*, BWANT IV/7 [1932] 135; H. Schrade, *Der verborgene Gott – Gottesbild und Gottesvorstellung in Israel und im alten Orient* [1949], 50). Cf. también Gén 28,17.

El מלך הכבוד desea entrar (בוא). כבוד es «una característica del poder real y del esplendor de un monarca, y designa entonces la majestad del rey» (así dice, refiriéndose a Est 1,4; Sal 21,6, B. Stein, *Der Begriff* K[e]bod Jahweh *und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis* [1939] 107). A propósito del כבוד que dimana del rey Yahvé, cf. Is 6,3.

Desde el interior del santuario se dirige la siguiente pregunta a quienes desean entrar en él: «¿Quién es el Rey de gloria?». La contestación que se da a esta pregunta emplea los conceptos e imágenes relacionados con el arca como paladión en la guerra santa. Como «consigna para ser admitido» se pronuncia el nombre de Yahvé, «héroe en la guerra». Se evocan las tradiciones del santuario del arca en Siló (1 Sam 4,4; 17,45). Vemos aquí con claridad lo importantes que eran los acontecimientos descritos en la historia de la marcha del arca desde Siló a Jerusalén y la significación que tenían para el acto cultual de la entrada en el santuario (cf. L. Rost, *Die Ueberlieferung von der Thronnachfolge Davids*, BWANT III/6 [1926] 4ss). En la «consigna para ser admitido» se encarece con especial énfasis que el Dios que hace su entrada es el Dios de Siló, el antiguo santuario israelita: el «héroe en la guerra» (יהוה צבאות, v. 10). מלך הכבוד («el Rey de la gloria») es un título formal, un título hímnico, que no abre las puertas del santuario y que, por tanto, no se halla realmente en el centro del aconteciento litúrgico. Lo decisivo son los nom-

bres del antiguo Dios israelita del arca. Por eso, en el Sal 24 debe de tratarse de un acto de culto que refleja acontecimientos del tiempo de David, es decir, del período en que por vez primera se trasfirieron tradiciones anfictiónicas del arca a la esfera de las tradiciones cultuales jebuseas (cf. el comentario del Sal 132). El מלך הכבוד, el «Rey del cielo» (Sal 29,9s), que desde los días de David es adorado en Jerusalén, es precisamente el que procede de Siló (2 Sam 6). A propósito de המלך יהוה צבאות, cf. Is 6,5. Sobre detalles particulares de los v. 7-10, se recomiendan las referencias siguientes: sobre el epíteto «rey» aplicado a Yahvé, cf. Introducción § 10, 1; sobre el culto en Sión, cf. Introducción § 10, 1 (H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* [1962]).

Finalidad

La liturgia del Sal 24 celebra a Yahvé Sebaot, el Dios de Israel, que está entrando en el santuario. El es el Señor del mundo (v. 1), el Creador del mundo (v. 2) y el «Rey de gloria» (v. 7.10). Está acompañado y rodeado por los «justos» (v. 3-5), por el «verdadero Israel» (v. 6). Según el Sal 24, el centro de toda la creación se halla en el lugar donde Yahvé se manifiesta y está presente en medio de su comunidad.

Cuando el Sal 24 se lee y se adopta en la Iglesia de Jesucristo como salmo de adviento, entonces se reconoce muy acertadamente el elemento válido supremo del mensaje hímnico de la liturgia del antiguo testamento. El Dios que emerge del ocultamiento de la historia antigua de Israel, entra en el esplendor de la glorificación universal. En el cumplimiento del nuevo testamento, Dios mismo —en Jesús de Nazaret— sale del ocultamiento de la historia de Israel para situarse en medio de su pueblo y en medio del mundo. El es el Rey a quien se ha dado autoridad plena en el cielo y en la tierra. «Ahora que, con la venida de Cristo, se desvaneció aquella sombra visible, no es sorprendente que en el monte Sión no se vea ya templo alguno, porque ese templo se extiende ahora a toda la tierra» (Calvino).

ORACION PIDIENDO PERDON Y GUIA CLEMENTE

Bibliografía: H. Möller, *Strophenbau der Psalmen*: ZAW 50 (1932) 240-256; N. H. Ridderbos, *The Psalms: Style, Figures and Structure*: OTS 13 (1963) 61ss; P. Vonck, *L'expression de confiance dans le Psautier*, en *Message and Mission. Publications de l'Université Lovanium de Kishasa* (1969); L. Ruppert, *Psalm 25 und die Grenze der kultorientierten Psalmen-exegese*: ZAW 84 (1972) 576-582.

1 De David.
En ti 'espero'[a], oh Yahvé,
elevo mi alma 'a mi Dios'[b].
2 " En ti confío, ¡no me dejes avergonzado,
no triunfen sobre[c] mí mis enemigos!
3 Ninguno de los que te aguardan quedará avergonzado;
pero los renegados tienen que 'salir'[d] vacíos.
4 ¡Hazme conocer tus caminos, oh Yahvé,
enséñame tus sendas[e]!
5 Haz que camine en tu fidelidad "[f],
pues tú eres el Dios de mi salvación,
'y'[g] en ti espero cada día.
6 ¡Acuérdate de tu misericordia, oh Yahvé,
y de tus gracias, pues existen desde la eternidad!
7 ¡No te acuerdes de los pecados de mi juventud "[h],
pero acuérdate de mí según tu gracia
por tu bondad, oh Yahvé![i]
8 Yahvé es bondadoso y fiel,
"[j] él muestra a los pecadores el camino.
9 El hace que los oprimidos lleguen a juicio
y enseña su camino a los oprimidos.
10 Todas 'sus'[k] sendas son clemencia y fidelidad
para los que guardan su pacto y sus testimonios.
11 ¡Por tu nombre, oh Yahvé,
perdóname mi culpa, porque es grande!

12 ¿Quién es el varón que teme a Yahvé?
A él le enseña el camino que debe elegir.
13 Su alma habitará en prosperidad
y su simiente heredará la tierra.
14 El consejo de Yahvé (llega) a quienes le temen,
y su pacto (se divulga) para instruirlos.
15 Mis ojos miran siempre a Yahvé,
pues él sacará mis pies de la red.
16 ¡Vuélvete a mí y sé clemente conmigo,
porque estoy solo y soy desgraciado!
17 ¡'Ensancha'[l] la estrechez de mi corazón
(y) sácame de la tribulación!
18 ¡'Observa'[m] mi desgracia y mi penalidad
y perdóname todos mis pecados!
19 ¡Mira cuán numerosos son mis enemigos,
cuánto me aborrecen con odio criminal!
20 ¡Protege mi alma y sálvame,
no me dejes avergonzado, porque confío en ti!
21 ¡La inocencia y la rectitud me protejan,
porque te aguardo, 'oh Yahvé'[n]!
22 ¡Redime, oh Dios, a Israel
de todas sus aflicciones!

1 **a** En el v. 1 falta el hemistiquio paralelo. Para completarlo, se añade אלהי, tomado del v. 2a. Esta medida se halla sugerida por el G (en él leemos, al final del v. 1: ὁ θεός μου); además la sucesión alfabética del acróstico exige que el v. 2 comience por ב. En la reconstrucción del paralelismo de los miembros, podríamos seguir a F. Buhl e insertar, por tanto, el verbo קוה del v. 3a, y leer así el texto: אליך קויתי יהוה נפשי אשא אל־אלהי.

b אלהי ha sido trasladado al v. 1; cf. la nota **a**.

2 **c** La combinación del verbo עלץ con ל es inusitada. Pero no por eso es necesario corregir el texto y leer לעג (el G dice: καταγελασάτωσάν μου).

3 **d** Ofrece dificultades la extraña frase: הבוגדים ריקם. יבשו, en el v. 2b, probablemente por influencia de יבשו en el v. 2a, es una ditografía por error. La lectura original debió de ser aquí: יָשֻׁבוּ (Ehrlich, Buhl). Cf. 2 Sam 1,22; Is 55,11; Jer 50,9.

4 **e** El G leyó: וְארחותיך.

5 **f** ולמדני causa la impresión de extender demasiado el metro y de arrastrarlo. Probablemente, la palabra fue tomada del v. 4b por una *aberratio oculi*.

g Según cuatro manuscritos, el G y el S, debemos tener en cuenta la sucesión alfabética de las letras con que comienza cada verso del cántico, y hemos de leer aquí, por tanto: ואותך.

7 **h** El primer hemistiquio se extiende indebidamente por la palabra ופשעי. Tendremos que entender esta palabra como una inserción.

i La coordinación entre los hemistiquios del v. 7 está, evidentemente, alterada. Si se tiene en cuenta el contexto y la estructura de la frase, el v. 7b pertenece como hemistiquio paralelo al v. 7aα. Sería concebible que el v. 7aβ hubiera completado en otro tiempo al hemistiquio aislado que se halla en 5b, y que luego, en el curso de la trasmisión del texto, hubiese ido a parar a un lugar equivocado.

8 **j** Si tenemos en cuenta el metro predominante, que es 3 + 3, entonces על־כן podría ser una partícula de transición, introducida posteriormente en la estructura del texto, para darle más agilidad.

10 **k** En la doble cadencia de ritmo ternario, que caracteriza al Sal 25, יהוה podría ser un complemento que explicara el sufijo de un original אָרְחֹתָיו.

17 **l** El TM («ensanchan las estrecheces de mi corazón») no tiene sentido. La terminación ו en הרחיבו debe entenderse como cópula relacionada con ממצוקותי. Entonces habría que leer הַרחיב: «ensancha... y...».

18 **m** Puesto que en el v. 18, el verso debe comenzar por ק, entonces, en vez de leer ראה (cf. el v. 19), es preferible leer קְשַׁר (o קרה, קָדַם, קְחָה).

21 **n** Siguiendo el texto del G, debemos añadir יהוה por razones métricas.

Forma

El Sal 25 es uno de los salmos acrósticos, es decir, uno de los salmos que, en cuanto a su forma, se caracterizan por el recurso artístico de que cada uno de los versos comienza, en orden seguido, por una de las letras del alfabeto (en este caso, del alefato), de manera que las letras iniciales de los versos, leídas verticalmente, componen el alefato en su orden de sucesión. Sobre estos salmos dispuestos alfabéticamente, cf. lo que se dijo en el estudio del Sal 9-10 en el apartado de la «Forma».

La crítica textual (cf. *supra*) sugiere correcciones allá donde la secuencia alfabética ha desaparecido por la mala transmisión del texto. En el v. 2 el verso comienza por בך (אלהי, como en el texto del G, debe transferirse al versículo 1) El v. 5b debiera

comenzar por la palabra ואותך, y es muy probable que, por ser un monoestiquio, debiera completarse con el v. 7aβ. En el v. 18, donde el verso debe comenzar por ק, debe sustituirse ראה quizás por קְשֹׁר.

El v. 22 se aparta de la disposición alfabética. Podría tratarse de una adición efectuada por mano posterior.

En cuanto a la métrica, predomina la doble cadencia de ritmo ternario. Cambios introducidos por razones métricas estabilizan el metro de los v. 8.10.21. Tan sólo en el v. 15 (3 + 4) y el v. 22 (3 + 2), debemos abandonar la idea de adecuar el metro.

El recurso artístico que da forma al salmo (la secuencia alfabética del acróstico) imprime innegable rigidez al cántico. «El compositor se deja dominar por las letras del alfabeto», afirma H. Gunkel. No escasean las repeticiones, y no se puede definir claramente la marcha del pensamiento porque falta una evolución en el mismo. Sin embargo, en un análisis de crítica de la forma, se pueden hacer algunas afirmaciones básicas. Podríamos clasificar el salmo en el grupo de formas de los «cánticos de oración» (תפלה). Cf. Introducción § 6, 2. La idea tradicional de que tenemos aquí la «lamentación de un individuo» (Gunkel-Begrich, *EinlPs* § 6) es una idea que debe abandonarse. El salmo no contiene lamentaciones. Por el contrario, el cántico de oración está caracterizado predominantemente por peticiones y expresiones de confianza (P. Vonck). Los v. 8ss tienen la forma de una confesión, o de un mensaje decididamente didáctico. También los v. 12.13 contienen enunciados que se acercan mucho al tipo sapiencial de los poemas didácticos (cf. Introducción § 6, 5). Según esto, el análisis de las formas corrobora las conclusiones de falta de uniformidad a las que se llegó al principio.

Marco

Es difícil determinar exactamente en qué situación se cantaba el Sal 25. Cuando A. Weiser piensa, por ejemplo, en un «culto para la fiesta del pacto», pero su explicación exagera la influencia de los v. 10.13.15 en todo el poema. Este salmo, que por razones de lenguaje y de forma debió componerse en época relativamente tardía (quizás después del destierro), no ofrece indicaciones para determinar con exactitud su marco. Tuvo lugar una fusión de diversas tradiciones y de diversas concepciones de la situación. El análisis de la forma nos permite verlo ya con claridad. No obstante, habrá que dedicar especial atención a dos observaciones. 1. El orante sabe que está rodeado por numerosos ene-

migos. Se halla perseguido «con odio criminal» (v. 19). Habrá que presuponer también esta situación en los v. 2.15.17. Y así, el cantor de nuestro salmo emplea imágenes, conceptos y aserciones de una persona que está siendo perseguida o «acusada, a pesar de ser inocente» (v. 21). Cf. a propósito de esto: H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, BZAW 49 (1928); W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, FRLANT 99 (1970). 2. El orante del salmo sabe que él es culpable (v. 8). Pide que se le perdonen sus pecados (v. 7.11); reflexiona sobre la «persona que teme a Dios» (v. 12s) y sobre el «justo» a quien Yahvé instruye y salva. Se escuchan los términos y concepciones de los salmos de *torá* (cf. los comentarios de los Sal 1; 19B; 119). Pero sería completamente desacertado asignar una situación en el culto a un salmo que nos está señalando hacia una época tardía (posterior al destierro). En realidad, aquí se observan claramente «los límites de una exégesis de los salmos orientada hacia el culto» (L. Ruppert). Estos límites comienzan «cuando la oración viva de Israel, afincada o, al menos, con raíces en las instituciones cultuales, queda desligada de ellas en una literatura de oración» (Ruppert, 582). Y, así, con Ruppert, podemos asentar los siguientes hechos: 1. El Sal 25 es una composición literaria; 2. el Sal 25 nos señala una gran abundancia de fórmulas estereotipadas de oración; 3. temáticamente, el Sal 25 está determinado en gran medida por la חכמה (578). Nos hallamos pues, ante una fórmula elaborada artísticamente de formulario de oración.

Comentario

Sobre לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2. 1

El orante del Sal 25, que con su oración busca ayuda, se dirige a Yahvé. A propósito de נשׂא נפשׁ («elevar el alma»), cf. Sal 24,4; 86,4; 143,8. La finalidad de estas peticiones y ardientes súplicas es la revelación del דרך («camino») de Yahvé (cf. también Sal 143,8) y la concesión de la ayuda divina en una atroz necesidad (v. 19). A propósito de אלהי, cf. O. Eissfeldt, *'Mein Gott' im Alten Testament*: ZAW 61 (1945/1948) 3-16.

El orante se vuelve con confianza (בטח) a Yahvé. El término 2
בטח designa una actitud por la que se confía en que todas las oraciones van a ser escuchadas (Sal 22,6). Ahora bien, confiar en Yahvé significa al mismo tiempo la súplica ardiente de que

el orante «no quede avergonzado». Los enemigos del orante acechan para ver si éste no encuentra ninguna ayuda en Yahvé. Aquí aparecen claramente los conceptos de la lamentación de un «inocente perseguido». A propósito de עלץ לְ, cf. שׂמח לְ en Sal 30,2.

3 Mientras que בטח implica un motivo de seguridad para ser escuchado, קוה contiene la idea de «prestar tensa atención a alguien o a algo». Sobre קוה, cf. C. Westermann, *Das Hoffen im Alten Testament*, en *Theologia viatorum* (1952). La persona que confía está segura de que no quedará decepcionado nadie que, con tensión, espere la ayuda de Yahvé. Pero los renegados, los que han perdido la fe, «se irán vacíos». בגד («renegar») es un concepto que designa la defección traidora de quien no tiene fe. Si la corrección ישבו ריקם es adecuada (cf. *supra*), entonces esta frase expresa con claridad descriptiva el significado del verbo בושׁ. El v. 3, como expresión de confianza, tiene carácter de confesión.

4-5 El salmista pide ahora a Yahvé que le dé a conocer sus caminos. El término דרך tiene una historia análoga, casi paralela, a la del término תורה. También דרך significa originalmente, con probabilidad, la «instrucción» o la «dirección» que da el sacerdote o el profeta cultual, cuando alguien se la pide. דרך es el דבר que produce esclarecimiento plenamente autoritativo en cuestiones éticas y abre una nueva posibilidad de existencia en medio de una atroz desgracia (cf. por ejemplo, Sal 27,11; 16,11). Pero luego דרך, tanto en singular como en plural, pasó a designar predominantemente las instrucciones dadas por Dios en la תורה. Las expresiones de la voluntad divina en la תורה son «los caminos de Yahvé» que hacen que el hombre adquiera conocimiento. En el lenguaje deuteronómico, esta comprensión del דרך se desarrolla de manera especial. Cf. Dt 9,12.16; 1 Re 2,3; 3,14; Jer 5,4. Finalmente, el concepto de דרך entró en el ámbito de la enseñanza sapiencial (Prov 3,17; 4,11; Sal 1,6). Cf. A. Kuschke, *Die Menschenwege und der Weg Gottes im Alten Testament*: Studia Theologica 5/2 (1951) 106-118. En el Sal 25, דרך, es la expresión auxiliadora y orientadora de la voluntad de Yahvé, que es respuesta personal a quien ora, y también (en sentido supraindividual) proclamación de la voluntad divina ante la comunidad. Con esta explicación se indica el verdadero problema del Sal 25. El cántico de oración no se refiere ya estrictamente a la respuesta divina que el orante aguarda y que tiene aplicación únicamente a él. Sino que la comunicación del דרך —a pesar de toda la ex-

pectación personal— está asumida en la proclamación de la תורה. Es verdad que el orante llama a Yahvé אלהי ישעי («Dios de mi salvación», v. 5), pero el acto de trasmitir la salvación está encajado —no obstante— en un acontecimiento de la comunidad (v. 8ss).

6-7 En los v. 6.7 ocupa un lugar destacado una oración pidiendo *el perdón de los pecados. El orante apela a la misericordia* y bondad de Yahvé, que han demostrado existir מעולם. Ahora bien, el perdón significa no acordarse ya de los pecados de la juventud. A propósito del concepto de חטאות נעורי, cf. Job 13,26. Para la terminología y los conceptos de la «acción perdonadora» de Yahvé, cf. J. J. Stamm, *Erlosen und Vergeben im Alten Testament* (1940) 130. En el v. 11 se reanuda la petición de que se perdonen las culpas, pero de momento esa petición es interrumpida por afirmaciones acerca de Yahvé que suenan a himno.

8-10 Yahvé es טוב־וישר («bondadoso y fiel»). Y esto, según el v. 8, se ve por el hecho de que muestra el camino a los pecadores. Por consiguiente, Yahvé viene en ayuda de los «pecadores». El *G* recomienda una variante que debilita un poco el sentido: חטאים, y que indudablemente evita el hecho escandoloso de que los חַטָּאִים (así, el TM; «los pecadores persistentes») experimenten la guía y orientación de Yahvé. Dios hace que los ענוים («oprimidos») lleguen a במשפט («a juicio»). A propósito de ענוים, cf. Introducción § 10, 3. משפט es una de dos: o bien (como en el Sal 1,5) un recuerdo espiritualizante de la institución de derecho sacro de la liturgia de *torá* (cf. el comentario del Sal 15), o bien un recurso al juicio de Dios, un juicio que —como nuevo דרך (como oráculo de salvación)— queda «abierto» por Yahvé en favor del «pobre», que en este caso es el «acusado injustamente». Las concepciones concretas de las situaciones quedan atenuadas en el v. 8. Los «caminos» que Yahvé muestra son glorificados en el v. 10. Son, por su misma esencia, חסד ואמת («clemencia y fidelidad»), y trasmiten חסד ואמת a los que guardan su pacto y sus testimonios[1]. Sobre חסד, cf. el comentario de Sal 5,8.

1 «Promissionum summam complecitur hoc dulcissime versiculo Omnes viae Domini misericordia et veritas, custodientibus foedus eius et testimonia eius, id est Deus vere est misericors et beneficus erga Ecclesiam suam, quae verbum ab ipso traditum amplecitur, et fide eius verbi ipsum invocat et eum colit» (Melanchthon, a proposito de Sal 25,10 [CR 13, 1055])

11 A tono con las exposiciones hímnicas de los v. 8-10, las palabras למען־שמך («por tu nombre») deben aplicarse a la labor de revelación que efectúa Yahvé. Ahora bien, esta labor de revelación se encamina a la gloria de Dios. El salmista recoge en su petición esta realidad (O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, BZAW 64 [1934] 53). Por su bondad, demostrada en su labor de revelación, Yahvé debe intervenir y perdonar la gran deuda.

12-13 La pregunta formulada en el v. 12 pudiera ser una imitación tardía de aquella pregunta que en otros tiempos se formulaba en la liturgia de las puertas (Sal 15,1; 24,3). Entonces el Sal 25 se movería en el círculo de aquellos enunciados que describen al צדיק en sentido típico y ejemplar (cf. el comentario del Sal 1). Ahora bien, en el Sal 25 vemos que en lugar del concepto de צדיק se halla la denominación ירא יהוה («que teme a Yahvé»), y que en lugar de la תורה encontramos el término דרך. El hecho de que «el que teme a Dios» pueda *elegir* el «camino», es significativo por lo que respecta a la forma supraindividual del דרך. Quien, con obediencia, siga el camino indicado y elegido, «pasará la noche» (תלין) en el ámbito de lo bueno, es decir, habitará siempre en prosperidad (cf. Sal 1,3). También sus descendientes serán bendecidos y «poseerán la tierra» (cf. Mt 5,5). La quintaesencia de la bendición es el disfrute perpetuo de las buenas cosechas de la tierra.

14 El v. 14 contiene un enunciado que es como una confesión. Es característico el paralelismo סוד יהוה – בריתו («el consejo de Yahvé – su pacto»). Ambos conceptos son parte del ámbito real de la revelación del דרך. Por eso, סוד tiene el significado de «decreto para mostrar el camino» (cf. Am 3,7). Y ברית es la «revelación de la intención del pacto divino» (cf. el v. 10). En la revelación, llegan al hombre סוד y ברית. לְ designa la dirección: BrSynt § 107a. En GesK § 114i se concibe, por eso, de la siguiente manera: *et foedus suum manifestaturus est eis* («y él va a revelarles su pacto»).

15 En el v. 15 el salmista confiesa su confianza en Yahvé. Hacia él dirige constantemente sus ojos (cf. el comentario de Sal 16,8). Y esto de tener puestos los ojos en Yahvé está asociado con la esperanza firme de que él ha de librar los pies del perseguido. רשת («la red») es una metáfora tomada del ámbito de la caza (G. Dalman, *AuS* VI, 335).

16-21 En el v. 16 comienzan otra vez súplicas muy expresivas. El orante se ampara con el viejo privilegio jurídico de los «pobres»

(cf. Introducción § 10, 3). Sabe que le han empujado hacia una suprema soledad (H. Seidel, *Das Erlebnis der Einsamkeit im Alten Testament*, Theol. Arbeiten 29 [1969]). En relación con esto, las peticiones del v. 17 son reveladoras y gráficas. En la tribulación, lo más íntimo del hombre (לבב) se halla «en estrechez» (צר - צרר). Gracias a la intervención de Yahvé, esa estrechez dejará de oprimir, todo se ensanchará, vendrá la liberación. «Así como la aflicción es un lugar estrecho que nos oprime y nos pone tristes, así la ayuda de Dios es un espacio amplio y dilatado que nos hace libres y nos pone contentos» (Lutero). «¡Ensancha la estrechez de mi corazón!». «Aquí coinciden los sufrimientos de la angina y su ansiedad. Pero en el Sal 119,32 las palabras acerca de "ensanchar" el corazón, es decir, de eliminar sus convulsiones, van ya mucho más allá de la idea de recuperación de la salud física...» (H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento,* Salamanca 1975, 68). Pero uno se pregunta si este sentido que se observa en el Sal 119,32 no debe presuponerse ya en Sal 25. Porque la petición del v. 17 tiene, seguramente, el significado: «¡Hazme libre!», «¡Libérame!». Las aflicciones que angustian al orante, se describen en el v. 18 con los conceptos: עני, עמל y חטאות. Y en el v. 19 se ponen de relieve lo numerosos que son los enemigos. Los v. 18.19 tratan de mover a Yahvé a que intervenga. Con el v. 20 el salmista vuelve a los enunciados del v. 1, pero emplea nuevos conceptos. Este pleonasmo es significativo de la fecha tardía en que se compuso el salmo. Se emplea una gran variedad de expresiones tradicionales y fórmulas ya existentes. Finalmente, conviene fijarse en que, en el v. 21, el salmista ora otra vez expresamente pidiendo תם־וישר («inocencia y rectitud»). ¡Desaparezca la culpa! Y ¡vengan en su lugar las energías de una nueva vida!

No podemos decir con certeza si el v. 22 es o no una adición 22
posterior. En todo caso, al final del salmo que había hecho referencia incesantemente a la comunidad de «Israel», hay una oración que pide la redención y la liberación de todo el pueblo de Dios.

Finalidad

Un análisis crítico de los términos, expresiones y conceptos del Sal 25 se encuentra con barreras infranqueables. Este cántico de oración se halla sobrecargado de los elementos más diversos, que se entreveran muy íntimamente en un espacio muy reducido.

En una consideración final de todo el salmo que señale el mensaje esencial del poema, el exegeta tendrá que limitarse a los términos más destacados y principales. En primer lugar, hay que acentuar aquí el término דרך («camino»). Un hombre amenazado por enemigos, y cuyo camino de vida había estado marcado hasta ahora por «pecados de juventud», por trasgresiones (חטא), ora pidiendo perdón (v. 7.11.18), y ora —sobre todo— pidiendo una nueva orientación para su vida por los «caminos» de Yahvé (v. 4.5.9.12.21). Con estas peticiones, el salmista se remonta a los actos de salvación obrados hasta ahora por Yahvé (v. 3.6.8.9.10.14). La oración se inserta en una comunidad, y, por cierto, en una comunidad en la que se proclama el דרך de Yahvé. El individuo, con sus súplicas y actos de confianza, se halla integrado en esta comunidad. El aguarda «con esperanza» (קוה, v. 1.3.5b.21), con tensa expectación, que Yahvé abra y muestre a su existencia un «nuevo camino». El Sal 25 está impregnado, todo él, de espíritu de conversión. Si nos atenemos a los conceptos clave, entonces a través de toda la maraña de diversos enunciados, determinados en gran parte por la necesidad de seguir el orden alfabético de las letras iniciales de los versos, a través de toda esa maraña —digo— surge una imagen clara. Por el contrario, H. Gunkel cree que el salmo es «más un piadoso ejercicio de arte poética que un verdadero moldeado personal». Pero 1. con ayuda de los términos esenciales y más destacados podemos asentar el hecho de que, entre «el ejercicio de arte poética» y el «moldeado personal» se percibe un kerigma claro que brota de todos los enunciados. Y 2. hay que señalar que el «moldeado personal», lejos de quedar sepultado por el «ejercicio de arte poética», se ha visto ampliado gracias a enunciados típicos, ejemplares y saturados de tradición.

Salmo 26

PLEGARIA Y CONFESION DEL INOCENTE PERSEGUIDO

Bibliografía: H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, BZAW 49 (1928); E. Baumann, *Struktur-Untersuchungen im Psalter*: ZAW 61 (1945-1948) 114-176; L. A. Snijders, *Psaume 26 et l'innocence*: OTS 13 (1963) 112-130; L. Wachter, *Drei umstrittene Psalmstellen (Ps 26,1; 30,8; 90,4-6)*: ZAW 78 (1966) 61-68; M. Dahood, *Vocative* lamedh *in the Psalter*: VT 16 (1966) 299-311; W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrangten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhange untersucht*, FRLANT 99 (1970) 117-122.

1 **De David.**
Hazme justicia, oh Yahvé[a],
porque anduve irreprochablemente
y confié en Yahvé, sin vacilar.
2 **Examíname, oh Yahvé, y pruébame,**
escudriña[b] mis riñones y mi corazón.
3 **Porque tu bondad estuvo delante de mis ojos**
y caminé en tu verdad.
4 **No me senté junto a los engañadores**
y no me asocié con los alevosos[c].
5 **Evité la reunión de los malvados,**
y no me senté con los impíos.
6 **Lavo en inocencia mis manos**
y doy vueltas en torno a tu altar “[d],
7 **para proclamar[e] en voz alta el cántico de acción de gracias,**
para contar todas tus maravillas.
8 **“[f] Yo amo la habitación de tu casa,**
el lugar donde mora tu gloria.
9 **No arrebates mi alma con los pecadores**
ni mi vida con los asesinos,
10 **a cuyas manos está pegada la iniquidad,**
cuya mano derecha está llena de soborno.
11 **Pero yo camino en inocencia.**
¡Redímeme[g] y sé clemente conmigo!

12 **Mi pie descansa sobre suelo llano,**
en las asambleas te alabo[h]**, oh Yahvé.**

1 **a** Indudablemente, este versículo está sobrecargado. Y, en la forma en que lo encontramos en el TM, no sabemos exactamente cuál es su metro. Por eso, se han sugerido dos soluciones. Una de ellas consiste en suprimir las palabras שפטני יהוה כי. Y la otra, quizás mejor, consiste en suprimir וביהוה בטחתי. Pero ambas intervenciones en el tenor literal del texto no dejan de ser problemáticas. Para un intento de dilucidación y reconstrucción, cf. L. Wachter. Pero seguirá siendo difícil resolver adecuadamente los problemas que aparecen en el v. 1.

2 **b** *Ketib:* צרופָה. *Qeré*: צָרְפָה.

4 **c** No es necesario efectuar una corrección (מעֻולים, Sal 71,4; en vez de נעלמים). נעלמים son las personas «que se ocultan», es decir, los que obran con traición y alevosía (KBL, 709).

6 **d** La interpelación יהוה, que figura al final, debe considerarse como una adición.

7 **e** Unos pocos manuscritos, el G y el S leen לשמֹע. Pero debe preferirse el texto masorético.

8 **f** La interpelación יהוה es evidentemente una adición que se hizo a la forma original del texto.

11 **g** El G añade יהוה y podría contribuir así a que estuviera completa la doble cadencia de ritmo ternario.

12 **h** El G: אֲבָרְכָךְ.

Forma

En cuanto a la métrica, sólo ofrece dificultades el v. 1. H. Gunkel lee (con la omisión de ביהוה בטחתי) 2 + 2 + 2. Pero esta solución métrica es insatisfactoria. El intento de E. Baumann de entender שפטני como término clave añadido al margen y de reorganizar el texto (secuencia: v. 2.12.1) no contribuye tampoco a esclarecer las cosas. Las dificultades del texto hay que aceptarlas, sin tratar de intervenir en él. Por lo demás, el salmo nos deja ver claramente una serie de claras cadencias dobles de ritmo ternario. Tan sólo en el v. 11 habría que leer 3 + 2 a menos que, en este versículo, añadiendo la interpelación יהוה, pudiera reconstruirse un metro 3 + 3, según el texto del G.

Hasta el momento presente, el Sal 26 suele clasificarse generalmente entre las «lamentaciones de un individuo» (así lo hacen

principalmente Gunkel-Begrich, *EinlPs* § 6). Pero habrá que abandonar definitivamente esta explicación (cf. W. Beyerlin, 121). En el salmo no hay vestigio alguno de lamentación. Más bien, habrá que clasificar el Sal 26 dentro del amplio marco de los cánticos de oración. Sobre la תפלה, cf. Introducción § 6, 2. Las interpelaciones y las peticiones de los v. 2s y 9s marcan su sello en la imagen global del salmo. Pero el análisis del marco mostrará más concretamente que el Sal 26 es el cántico de oración o apelación de una persona que es perseguida y acusada, a pesar de ser inocente (cf. Introducción § 6, 2,II β). Las protestas de inocencia (v. 4ss.11) pertenecen a este contexto. La persona que se siente oprimida por sus enemigos, dirige su mirada al futuro y aguarda el momento en que pueda entonar el cántico de acción de gracias y contar las maravillas de Yahvé (v. 7). Cf. Introducción § 6, 2, I γ. Probablemente habrá que poner aparte el v. 12 y considerarlo como un fragmento de la *todá* (cf. *infra*). ¿O se trata de la certidumbre de ser escuchado?

Marco

Se puede reconstruir fácilmente la situación en que se cantaba el Sal 26. Mientras que H. Gunkel seguía pensando aún que esta lamentación era cantada por alguien que se encontraba en grave enfermedad (cf. el v. 9), H. Schmidt nos señalaba ya un nuevo derrotero. El Sal 26 se cuenta entre las oraciones de alguien que ha sido acusado en falso (H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, BZAW 49 [1928] 12). Perseguido por los acusadores, el orante corre a refugiarse en el santuario, encuentra asilo en él, encarece su inocencia e invoca como juez justo a Yahvé. Tal es la situación que debemos presuponer. Un procedimiento así tiene lugar constantemente en el santuario de Jerusalén. En 1 Re 8,31ss se dice: «Si alguno peca contra su prójimo y se le exige juramento, y viene y jura delante de tu altar en esta casa, escucha tú desde los cielos y obra y juzga a tus siervos, condenando al impío haciendo recaer su conducta sobre su cabeza, y justificando al justo dándole conforme a su justicia». En conexión con esta exposición de la «oración de Salomón», podremos reconocer en el Sal 26 los siguientes procedimientos: 1. la apelación a Yahvé, el Juez, por alguien que es acusado, a pesar de ser inocente (v. 1-2.9-11); 2. el juramento de purificación (1 Re 8,31) נשא־בו אלה, Sal 26,4ss; 3. el rito de la declaración de inocencia ante el altar (v. 6); 4. la expectación de que

Yahvé declare como צדיק (1 Re 8,32) a esa persona que ha sido acusada, por haber encontrado en ella צדקה (4s.11). Para los detalles cf. el comentario del Sal 7.

Las conexiones institucionales se hallan expuestas con bastante detalle en la monografía de W. Beyerlin (117). Según este especialista, el tema del Sal 26 consiste básicamente en que una persona, acusada, sea salvada de la opresión de sus enemigos y perseguidores mediante un veredicto del juicio divino. La persona afligida se encuentra ya presente en el recinto del santuario. Ella afirma su inocencia, se somete al juicio de Yahvé, y apela a su justicia. Sería concebible que «el orante del Sal 26 tuviera que defenderse de la acusación de apostasía (es decir, de haber apostatado de Yahvé)». (En cuanto a las razones, cf. W. Beyerlin, 118s). Acerca de la situación: «El Sal 26 se recitó en una fase relativamente temprana del proceso judicial; el orante ha sido admitido ya en el recinto del templo, pero sin que parezca que haya dejado sentir todavía su efecto protector el 'témenos' (o ámbito sagrado). La investigación judicial acaba de ponerse en marcha. Se aguarda aún la epifanía de Yahvé para emitir el veredicto judicial» (W. Beyerlin, 120). Habrá que suponer que el salmo se utilizaba como formulario de oración. Su forma, que es muy antigua, señala hacia los tiempos (anteriores al destierro) en que había culto en el templo. No es posible ofrecer más detalles.

Comentario

1 A propósito de לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2.

שפטני יהוה («hazme justicia, oh Yahvé»). Con esta petición, una persona que es perseguida y acusada en falso, acude a Yahvé para que él le haga justicia (cf. Sal 7,9; 35,24; 43,1). En el Sal 7 se describe de manera muy concreta el procedimiento de la apelación (cf. el comentario del Sal 7). El oprimido encarece su propia inocencia. תֹּם designa la conducta pura y sin mancilla del צדיק, que vive conforme a los estatutos del pacto con Yahvé (cf. Sal 7,9; 25,21; 41,13; 101,2). En el Sal 7,9 se emplea el término צדק en sentido paralelo al de תם. El orante mide su propia vida (como veremos principalmente por los v. 3ss) por el modelo arquetípico del צדיק. Su clamor pidiendo la justicia de Dios brota de su confianza (בטח) en Yahvé, una confianza «sin vacilaciones». לא אמעד debe entenderse como verbo que expresa una circunstancia («sin vacilar»), Ges-K § 156s.

Ahora el orante, que pide a Yahvé que haga justicia, se presenta ante Dios para ser examinado por él. Para esta clase de «examen», cf. Sal 11,5; 17,3; 66,10; 139,23. Por el Sal 17,3 nos enteramos de que el que es acusado, a pesar de ser inocente, abre su interior «durante la noche» (probablemente durante una «incubación» en el templo) para que Dios penetre con su mirada hasta en lo más íntimo de él. Los verbos בחן - נסה - צרף hacen referencia a una actividad que trata de averiguar el «verdadero contenido» de algo. H. Gunkel nos recuerda las investigaciones que realizaban los «inspectores de monedas», las cuales se expresaban originalmente con estos verbos (cf., por ejemplo, Jer 6,27). Quizás sea preferible pensar en el fundidor de metales (Sal 66,10). Yahvé examina los afectos y movimientos más íntimos del interior del hombre para contrastar su תם y צדק. A propósito de כליות ולב, cf. Sal 7,10; Jer 11,20. 2

Podríamos interpretar el v. 3 poniéndolo en relación íntima con los v. 1-2, y, por lo que respecta a su significado, entenderlo en función de ביהוה בטחתי. Pero hay otra posibilidad más, que quizás sea preferible: el v. 3 podría entenderse ya como parte integrante del juramento de purificación, que aparece claramente en los v. 4-5. En este caso, el v. 3 tocaría —por decirlo así— la faceta positiva de la versión arquetípica del צדיק, mientras que los v. 4-5 presentarían la faceta negativa de la misma. En todo caso, el orante mide su propia vida y su propia actitud (cf. el comentario del Sal 1) por contraste con el arquetipo ejemplar del צדיק. Se hallaba ante sus ojos la «bondad» de Yahvé. El caminaba en la «verdad» de Yahvé. A propósito de חסד como actitud clemente y misericordiosa que caracteriza los lazos de amor que Yahvé tiene con su siervo, cf. M. Buber, *Der Glaube der Propheten* (1950) 164; N. Glueck, *Das Wort* חסד *im alttestamentlichen Sprachgebrauch* (1927); H. J. Stoebe, *Die Bedeutung des Wortes* häsäd *im Alten Testament*: VT 2 (1952) 244-254. Cf. también THAT I, 600ss; allí puede verse más bibliografía. Ahora bien, ¿cómo puede Yahvé ser חסד «delante de los ojos» de alguien? ¿qué idea subyace a todo esto? Podríamos aducir como lugar paralelo un pasaje del Sal 16,8. La fidelidad clemente y bondadosa de Yahvé al pacto ¿se manifiesta mediante una teofanía? ¿se refiere el orante a una manifestación del חסד de Yahvé, que hubiera tenido lugar durante el culto? Pero caminar en la אמת de Yahvé significa aquí ciertamente: vivir recibiendo las muestras constantes y fiables de la bondadosa fidelidad de Dios al pacto. El חסד se experimenta en el acto de recibir la atención de Yahvé. La אמת se muestra en la constancia y permanencia de la actitud clemente y bondadosa de Yahvé. 3

4-5 Así como el v. 3 encarece positivamente la forma de vida del acusado, así también los v. 4-5 esbozan en negaciones su abstención consciente de toda clase de asociación con malvados. La enumeración recuerda vivamente las notas características del צדיק en Sal 1,1. A propósito de los conceptos מתי־שוא «engañadores» (cf. Job 11,11) y נעלמים «alevosos», podríamos pensar en hechiceros en tenebrosas manipulaciones como las que se condenan en Dt 18,10ss. ¿Se acusó quizás al orante del Sal 26 de practicar la magia y la hechicería? Como en una solemne declaración de que se ha abstenido de su compañía, el orante proclama su condena de esas «reuniones de malvados» y se distancia de los «impíos» (רשעים). A propósito de רשע, cf. el comentario de Sal 1,4s. Es curioso el empleo de los tiempos en los v. 4.5. En el primer hemistiquio hay siempre un tiempo perfecto, y en el segundo hemistiquio, un tiempo imperfecto. Estos cambios de tiempo verbal ponen de relieve el hecho de que las afirmaciones son válidas para todos los tiempos. Por lo demás, el juramento de purificación de los v. 4-5 no se halla —ni mucho menos— tan rígida y claramente estructurado como en el Sal 7,4ss. Se acerca más a las declaraciones de tipo de confesión sobre las características del צדיק: cf. Sal 18,26ss.

6 En el v. 6 vemos los ritos tradicionales que acompañan al juramento de purificación. El agua es símbolo de lo que es puro y purificador, y lava las manos y atestigua su pureza (Sal 24,4). A propósito de esta costumbre, cf. Dt 21,6; Sal 73,13; Is 1,16; Mt 27,24. Lo de dar vueltas en torno al altar era una ceremonia que iba asociada probablemente con peticiones de ser escuchado (1 Re 18,26). Según 1 Re 8,31, el juramento de purificación se presenta ante el altar en forma de maldición dirigida contra sí mismo.

7 ל con un infinitivo al comienzo del v. 7 señala la finalidad a la que se encaminan las peticiones, las afirmaciones y los ritos: el salmista como persona que ha sido escuchada y que ha recibido gracia, desearía entonar בקול («en voz alta») una acción de gracias (תודה). El hemistiquio paralelo hace más explícito el concepto. *Entonar una* תודה *significa contar las maravillas de Yahvé*, las cosas maravillosas que él ha obrado (cf. el comentario de Sal 22,23ss). La intervención auxiliadora de Yahvé, con la que Dios ha declarado צדיק al que había sido acusado, a pesar de ser inocente (1 Re 8,32), se considera una «maravilla», un prodigio. נפלאות («maravillas») son las incomprensibles proezas de Dios, ante las que el hombre se queda asombrado (Sal 9,2; 71,17 y

passim). La תודה contiene acción de gracias y confesión de las maravillas de salvación obradas por Yahvé.

8 El amor al lugar santo donde se alza el templo (בית), queda hermosamente expresado en el v. 8. Aquel que había sido perseguido, ha encontrado protección en el recinto sagrado; en él ha hallado siempre el חסד de Yahvé (v. 3); allí le aguarda también, ahora, la maravillosa manifestación de la presencia auxiliadora de Dios. De manera parecida, Sal 23,6; 27,4; 84,2.5 hablan del amor al ámbito sagrado del *deus praesens*. El templo es el lugar donde «mora» (שׁכן) la «gloria» (כבוד) de Yahvé. El כבוד יהוה es una expresión estereotipada de los tiempos más antiguos de Israel (G. von Rad, *TeolAT* I, 304s). Y esta «gloria de Yahvé» llenó el templo en el instante en que el arca se introdujo en él por vez primera (1 Re 8,11).

9 El v. 9 comienza con una nueva petición. En el antiguo testamento hay una certidumbre afirmada con frecuencia. Yahvé destruye a los «pecadores» (Sal 1,6; 5,7; 55,24 y *passim*). La muerte de los pecadores es un sello que se imprime a su vida reprobada. Y ahora el salmista pide que su נפשׁ (la fuerza vital que hay en él) y su חיים (su vida) no sean arrebatadas juntamente con los חטאים («pecadores») y los אנשׁי דמים («asesinos»).

10 El único anhelo del salmista es no perecer juntamente con aquellos que tienen «manos impuras», ni ser arrastrado juntamente con ellos al mismo destino de muerte. A las manos de los pecadores está pegada זמה (acciones vergonzosas que mancillan). En el antiguo testamento, זמה es sobre todo un término muy significativo para expresar la fornicación y el desenfreno sexual: Lev 18,17; 19,29; 20,14; Jer 13,27; Ez 16,27; 22,9; 23,21; 24,13 y *passim*. El dinero para sobornos llena la diestra de esas personas (ricas).

11 El vivo contraste de ואני introduce ahora una frase en la que el orante encarece de nuevo su conducta inocente. Esta afirmación va acompañada por clamor inmediato y supremo pidiendo redención y perdón. פדה tiene aquí el significado de redimir del destino de muerte de los חטאים (v. 9). A propósito de פדה, cf. J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament* (1940) 14. Por tanto, la petición de que Yahvé haga justicia (v. 1) termina con una súplica implorando perdón.

12 El v. 12 manifiesta la seguridad de ser escuchado. En el v. 12a encontramos una metáfora que aparece bastantes veces en los salmos. El pie de los que han sido liberados y perdonados por Yahvé «no tropieza», «no queda atrapado en la red», «no

resbala» sino que se mantiene firme (Sal 31,9; 40,3; 56,14; 66,9; 121,3 y *passim*). El salmista lo sabe con certeza: su pie se asienta sobre terreno firme y llano. El v. 12b anuncia la תודה (cf. el v. 7). ברך tiene el significado: «reconocer a alguien en cuanto a su posición de poder y en sus títulos de majestad, y hacerlo en plena forma» (F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel*: EvTh 1/2 [1947] 31). El verbo señala la intención hímnica de la תודה y, al mismo tiempo, señala también la glorificación pública y formal de Yahvé. Los מקהלים («las asambleas») no son los «coros» sino las multitudes que se reúnen en el ámbito del santuario en torno a aquel que «en los atrios» «cuenta las maravillas» de Yahvé (v. 7; Sal 22,23; 35,18; 109,30; 116,14). Pero sería concebible también separar de tal modo el v. 12 de todo lo que precede, que este versículo de la *todá* sea una adición. Y en este caso ha comenzado ya el cántico de acción de gracias esperado en el v. 7. El orante se encontraría ya en un terreno nuevo, y estaría ensalzando —como es normal en la *todá*— las maravillas de Yahvé (v. 7) en medio de la asamblea (v. 12; cf. el Sal 22,6).

Finalidad

El orante del Sal 26 y su misma existencia se halla bajo el signo amenazador de la acusación y de los cargos que contra él se presentan. Si él tiene «manos impuras» y se asocia con malhechores —que es de lo que evidentemente se le está acusando— entonces su vida está abocada al destino de muerte de los חטאים (v. 9), y han quedado rotos los lazos entre él y Yahvé. En la lucha por probar su inocencia, lo que últimamente está en juego es su comunión con Dios y su seguridad de pertenecer a Yahvé. Esta comunión ¿es sana e íntegra (תם) o está quebrada y destruida en algún punto decisivo? El acusado y oprimido por los cargos que contra él se hacen, pone su causa en manos de Dios. Sus ardientes súplicas y clamores están sustentados por la confianza (בטח, v. 1), por la certidumbre de que Yahvé es «bondadoso» y «veraz» (v. 3) y por el amor al lugar de la presencia de Dios (v. 8). El orante abre ante Yahvé lo más íntimo de sí; lo pone delante de él para que lo examine con su mirada escrutadora (v. 2), y afirma encarecidamente que ha vivido en la צדקה (v. 4-5). Pide ardientemente la intervención maravillosa de Dios (v. 7) y suplica ser redimido del destino de muerte que aguarda a los réprobos (v. 11). Pero, en sus oraciones, en sus clamores y en sus ardientes súplicas, el salmista se encamina presurosamente hacia la

תודה, hacia la glorificación de Yahvé mediante un cántico de acción de gracias (v. 7.12).

El tema de este salmo no es la autocalificación ni la arrogante conciencia de quien quiere justificarse a sí mismo (en lo que respecta al problema teológico y de historia de las religiones que suponen los llamados «salmos de inocencia», cf. el comentario de Sal 7,7-10). En este salmo ora una persona que es tentada y acusada. En las relaciones del individuo con Yahvé desempeña un papel determinante la fidelidad al pacto, a la alianza de Dios con su pueblo. El acusado ¿estará apartado del חסד de Yahvé? El salmo está impregnado de la viva certeza de que: nada puede separarme de la bondad de Dios, que se muestra activa en el lugar de su presencia (Rom 8,33ss). La comunidad del nuevo testamento recogerá y entenderá el salmo con la mira puesta en Jesucristo pero lo hará de tal manera que, en esta lucha por la justicia, no se suprima nada de la realidad concreta de esta vida. Cf. el comentario al Sal 5, «Finalidad».

CONFIANZA Y LAMENTACION DE UN INOCENTE PERSEGUIDO

Bibliografía: I. W. Slotki, *The Metre and Text of Psalm XXVII*: JTS (1930) 387-395; H. Birkeland, *Zur Einheitlichkeit von Psalm 27*: ZAW 51 (1933) 216-221; N. H. Snaith, *Five Psalms (1; 27; 51; 107; 34). A New Translation with Commentary and Questionary* (1938); M. Mannati, Tûb-*Yahwé* en *Psaume XXVII – La bonté de Yahwé, ou les biens de Yahwé?*: VT 19 (1969) 488-493; J. Schreiner, *Vertrauen und Klage in höchster Bedrängnis. Meditation zu Psalm 27 (26), 1-14*: BiLe 11 (1970) 41-45; W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, FRLANT 99 (1970) 122-129; R. Schmid, *Opfer mit Jubel. Die* zibḥē t^e^rū'āh *von Ps 27,6*: ThZ 35 (1979) 48-54; J. Niehaus, *The Use of* Lūlē *in Ps 27*: JBL (1979) 88s; S. M. Paul, *Psalm XXVII,10 and the Babylonian Theodicy*: VT 32 (1982) 489-492.

1 De David.
Yahvé es mi luz y mi salvación,
¿a quién temeré?
Yahvé es el baluarte que protege mi vida,
¿de quién tendré temor?
2 Si malhechores me asaltan
para devorar mi carne,
mis enemigos y mis adversarios
tropezarán y caerán.
3 Si un ejército acampa contra mí,
mi corazón no[a] tiene miedo.
Aunque en mi contra se levante guerra,
a pesar de ello, estaré consolado.
4 Una cosa he pedido a Yahvé[b],
la deseo:
habitar en la casa de Yahvé
todos los días de mi vida[c],
contemplar la amabilidad de Yahvé
y aguardar atentamente en su templo.

5 Porque él me oculta en ‘su’[d] tabernáculo
en el día de la adversidad.
Me protege al abrigo de su tienda,
me alza en alto sobre una roca.
6 Y ahora se yergue[e] mi cabeza
sobre mis enemigos que me cercan.
En su tienda yo ofreceré
sacrificios, lleno de gozo.
Cantaré y tañeré para Yahvé.
...
7 Escucha, oh Yahvé, clamo en voz alta,
sé clemente conmigo y escúchame.
8 A ti mi corazón declara (tu mandamiento):
«¡Buscad mi rostro!»[f].
Por eso, oh Yahvé, busco tu rostro.
9 ¡No ocultes de mí tu rostro!
¡No rechaces en tu ira a tu siervo!
Tú eres mi ayuda.
¡No me eches ni me abandones,
oh Dios de mi salvación!
10 Aunque mi padre y mi madre me abandonen
Yahvé me acoge.
11 ¡Muéstrame, oh Yahvé, tu camino!
¡Condúceme por senda llana
por causa de mis enemigos!
12 No me entregues[g] a la avidez de mis enemigos,
porque se levantan contra mí falsos testigos
y ‘avivan’[h] la injusticia.
13 ¡Ah, si yo no tuviera la certeza de contemplar[i]
la bondad de Yahvé en la tierra de los vivientes!
14 ¡Espera en Yahvé![j]
¡Sea tu corazón firme y fuerte!
¡Y espera en Yahvé!

3 **a** Doce manuscristos: אירָא.

4 **b** No es necesario efectuar una corrección y leer מיהוה, en vez de מאת־יהוה.

c Algunos comentaristas piensan que esta cadencia quinaria es una adición tomada de Sal 26,6. Es muy probable que así sea. El verso podría omitirse perfectamente (cf. el «Comentario»).

5 **d** El *Ketib*, el G^B, σ’: בסֻכָּה «en un tabernáculo». Pero hay que leer con el *Qeré*, α’, san Jerónimo, T y S: בסכו «en su tabernáculo» (cf. Lam 2,6; Sal 76,3).

e El *G*, σ' y san Jerónimo leen יָרִים, pero debemos leer lo que dice el *TM*. 6

f Si partimos del hecho de que en בקשו פני («¡buscad mi rostro!») tenemos un mandamiento divino al que el orante hace referencia, entonces hemos de suponer que el hemistiquio introductorio contiene una forma abreviada de decir: «Hacia ti (ל que indica la dirección: BrSynt § 107a) mi corazón dice», esto es, «mi corazón te declara». Será difícil ver en בקשו פני —como casi siempre se hace— una variante del v. 8b, interior al texto, y trasladar luego las tres primeras palabras del v. 8a al v. 7. Una corrección recomendada a menudo, dice así: 8

שמע־יהוה קולי ביום אקרא
וחנני ועני אלי כי מר לבי

(habría que eliminar entonces, como variante, בקשו פני). Esta conjetura ofrece muchos problemas, porque distorsiona el cuadro consonántico del texto y, sin buenas razones, se deshace de parte de la frase בקשו פני.

g San Jerónimo añade aquí יהוה. 12

h Según S, sería preferible leer aquí ויפח = וִיפִיחוּ (cf. Prov 6,19; 14,5.25; 19,5.9; 12,17). El TM = «bufando» (?) de יפח (?).

i לולא introduce una oración condicional, y en la mayoría de los casos se utiliza en construcciones como ésta: «si no..., entonces...». Pero puede faltar la oración principal (la apódosis). En tales casos, la oración introducida por לולא adquiere el carácter de afirmación hecha con toda certeza (Ges-K § 159dd). 13

j קוה אל־יהוה no debiera suprimirse. Si en el v. 14 se trata de un «oráculo de salvación» (cf. *infra*, «Forma»), entonces habría que conservar en todas las circunstancias la afirmación encarecida que aquí se hace (y a pesar de lo que diga la crítica de las formas). 14

Forma

La principal cuestión que se nos plantea al efectuar el análisis de la forma del Sal 27 consiste en la curiosa ruptura que se observa entre los v. 6.7. Mientras que los v. 1-6 están imbuidos de confianza y certidumbre, escuchamos en los v. 7-14 el sonido de la lamentación y la oración. La definición de «géneros» efectuada hasta ahora por la crítica de las formas ha llegado a la conclusión de que los v. 1-6 contienen un cántico individual de confianza, mientras que los v. 7-14 nos revelan en toda su contextura los elementos de la lamentación de un individuo. Habría que tener en cuenta, finalmente, que el v. 14 difícilmente representa un estímulo que se dé a sí mismo el cantor que se lamenta y ora, sino que debe entenderse más bien como un «oráculo de salva-

ción» que le llega al salmista (a propósito del «oráculo de salvación», cf. J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 [1934] 81-92). Desde luego, en muchos comentarios, las dos partes del Sal 27 con su diversidad de género literario conducen a la conclusión de que se trata de dos cánticos completamente diferentes que no tienen nada en común, y que por tanto deben interpretarse separadamente. Contra esta separación crítica, H. Schmidt ha sostenido: «Los dos salmos se esclarecen el uno al otro. Los dos proceden de la misma mano y de la misma situación». Y F. Nötscher declara: «Los dos salmos tienen en común el peligro que amenaza por obra de enemigos malignos, una confianza ilimitada en Dios y un vivo anhelo de hallarse cerca de Dios». Estas observaciones son acertadas, pero necesitan una definición más precisa.

Comenzaremos rechazando la clasificación usual del género literario del Sal 27, que afirma que este salmo es la «lamentación de un individuo». Es preferible asignarlo al ámbito, más general, del grupo de formas de los cánticos de oración (תפלה; cf. Introducción § 6, 2), y debemos considerarlo más específicamente como el cántico de oración de una persona perseguida y acusada (cf. Introducción § 6, 2, II). La confesión y la confianza caracterizan las afirmaciones que se hacen en los v. 1-6. A partir del v. 7, las peticiones van resaltando de manera cada vez más clara. La comprensión del salmo hay que adquirirla totalmente a base de la situación en que se pronunció el mismo (cf. *infra*). Las diversas partes deben interpretarse a partir de esa perspectiva; entonces, se revelará también la unidad del salmo. Pero, en primer lugar, los problemas de métrica deben hallar una explicación que sea compatible con las posibilidades de comprensión. En lo que respecta a los v. 1-6, la métrica ofrece un cuadro bastante uniforme. Domina el metro 3 + 2. También en el segundo verso completo, del v. 2, podría suponerse (si se elimina de ונפלו) un metro de 3 + 2, mientras que el v. 6b muestra, para terminar, una cadencia ternaria sin complemento de paralelismo. Asimismo, en los v. 7-13, el metro 3 + 2 marca la cadencia. Constituyen excepciones: el v. 7 (4 + 3), los v. 8b/9aα (3 + 3), el v. 13 (3 + 3) y las tres cadencias ternarias aisladas en los v. 11aα y 12a. En el v. 9aα se podría efectuar una correción de crítica textual por razones métricas: mediante la supresión de la palabra ממני se podría reconstruir un metro de 3 + 2. Para comprobar la unidad del Sal 27, el predominio del metro 3 + 2 es, indudablemente, un argumento que no carece de peso. El v. 14 debiera permanecer intacto de toda intervención por razones de crítica textual.

El oráculo de salvación dirigido al orante muestra un vivo contraste tanto por su contenido como por su forma (2 + 3 + 2).

Marco

La cuestión verdaderamente básica, y que puede ayudar también a resolver el problema sobre la unidad del salmo, es la siguiente: ¿Qué situación es la que permitirá comprender las diversas partes y formas del Sal 27? ¿por qué constituyen todos esos elementos una unidad?

Pero, ante todo, debemos preguntarnos quién es el hablante o el cantor del salmo. ¿De quién se trata? H. Ewald pensó en el caudillo de un ejército (v. 6). B. Duhm (con bastante imaginación) evoca la imagen de un sumo sacerdote. Y A. Bentzen (y, con él, la exégesis de los salmos orientada a la ideología del rey) señala hacia un rey (*Messias – Moses redivivus – Menschensohn*, ATANT [1948] 20). En todas estas explicaciones se han utilizado posibles referencias aisladas del salmo para deducir consecuencias erróneas sobre la totalidad del mismo. Una imagen clara la ofreció por primera vez H. Schmidt (*Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, BZAW 49 [1928] 15s, 27s). El salmo trata de una persona que es perseguida y acusada, a pesar de ser inocente (cf. los v. 2s.12). Esta persona ha buscado refugio en el recinto del templo (v. 4s) y se siente ahora segura de que Yahvé va a protegerla (v. 1). No tiene miedo (v. 2s); antes al contrario, sabe que ofrecerá un sacrificio de acción de gracias a Yahvé como al Dios de su liberación y salvación (v. 6). La petición de los v. 7s tiene carácter de apelación. Al final se escucha otra palabra de salvación por la que se alienta al orante a aferrarse a Yahvé (v. 14). Y, así, en el curso del salmo se reflejan tres fases: la confianza de quien se siente amenazado (v. 1-6), la petición y apelación en el santuario (v. 7-13), y la respuesta de Dios (v. 14), a la que podemos atribuir, seguramente, el sentido de un óraculo de salvación. W. Beyerlin (122ss) presentó nítidamente el perfil de las conexiones institucionales. El salmo, en su totalidad, es una combinación de motivos —completa en sí misma— que servía de formulario para personas acusadas falsamente y perseguidas en Jerusalén. No hay claves específicas para una datación. Pero se podría asignar el salmo a los tiempos anteriores al destierro. Por lo menos, nada se opone a tal interpretación. Como formulario, el cántico de oración experimentó más tarde fases de adaptación en las que la institución del juicio divino no desempeñaba ya ningún papel.

Comentario

1 A propósito de לדוד, cf. Introducción § 4, 2.

El v. 1 *irradia confianza y confesión*. Según Is 10,17; 60,1, en Jerusalén se designaba tradicionalmente a Yahvé como אור־ ישראל («la luz de Israel»). Como en Sal 23,1, este predicado atribuido a Yahvé (predicado que, con mucha probabilidad, era corriente en la tradición del culto) lo recoge ahora el orante individual para expresarlo en su cántico de confianza. אור («luz», como indica el paralelo ישע) designa al Dios de la salvación (Am 5,18.20; Miq 7,8s; Is 9,1; Sal 97,11; 112,4). La apropiación –llena de confianza– de la salvación autoriza a la persona oprimida a formularse la audaz pregunta: ממי אירא («¿a quién temeré?»)[1]. Yahvé es «el baluarte que protege mi vida». A propósito de מעוז־חיי, cf. Eclo 51,2 (sobre מעוז, «baluarte», cf. Sal 28,8; 31,5; 37,39; 43,2; 52,9). El orante sabe muy bien que ha sido acogido por el poder protector y salvador de Yahvé; ese poder le ampara y abraza, incluso cuando él está lejos del santuario, en medio de la opresión y el peligro.

2-3 Los enemigos del individuo reciben los nombres de מרעים, צרי y איבי (cf. Introducción § 10, 4). Como bestias salvajes, quieren devorar la carne de su presa (cf. Sal 7,3; 17,12; Job 19,22). Frente a esta amenaza que se desarrolla ante sus mismos ojos, el orante tiene firme confianza en que los perseguidores van a tropezar y caer. Otra imagen, más vigorosa aún, del peligro que amenaza, la tenemos en el v. 3. Se supone que un ejército ha acampado contra la persona oprimida, y se ha desencadenado contra ella una guerra. Pero, aun en ese caso de gravísima amenaza, el salmista se siente consolado (cf. Sal 3,7). Los v. 2.3 nos hacen ver que el cántico de confianza recurre a imágenes intuitivas que describen las peores amenazas que puede haber para la vida. De estas metáforas no se puede sacar ninguna conclusión acerca de la persona del salmista. La persona perseguida y acu-

1 «Lucis autem nomine iucunditatem et beatae vitae summam notari, satis tritum est Expositionis causa adiungit salutem esse ac robur vitae quia scilicet Dei ope tutus sit, et immunis servetur a mortis tenebris, inde certe metus omnes oriri deprehendemus, quod nimis cara sit nobis vita eius vero non agnoscimus Deum custodem Itaque nulla erit animis tranquillitas, donec persuasi erimus vitam nostram probe munitam esse, quia eam Dominus manu virtuteque sua tuetur Interrogatio autem ostendit quantum Dei praesidio tribuat David, quum secure cunctis hostibus et noxiis insultat Et certe non aliter Deo iustus defertur honor, nisi dum eius ope freti de certa salute gloriari audemus» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 27,1)

sada a pesar de ser inocente, se expresa utilizando extensas ilustraciones de lo que es la voluntad hostil de sus perseguidores. Del v. 2 al v. 3 se observa una intensificación que llega incluso al ámbito de imágenes que pudiera pertenecer a un rey.

En el v. 4 el cántico de confianza nos hace escuchar la oración 4
de apelación expresada por el orante en su situación de angustia, mientras se hallaba lejos aún del santuario. Y entonces tendríamos que suponer, en primer lugar, que el estiquio שבתי בבית יהוה כל־ימי חיי («habitar en la casa de Yahvé todos los días de mi vida») ha penetrado en este salmo, procedente del Sal 23,6. Este verso, tanto sintácticamente como por su contenido, encaja mal en el contexto. El vivo anhelo del salmista se cifra en contemplar la amabilidad de Yahvé. A propósito de נעם («amabilidad»), cf. Sal 90,17; 135,3. Se piensa en el amor con que Dios se vuelve hacia el orante para salvarle: esa salvación que él aguarda con ansia en los v. 1-6. Esta concesión de salvación, ¿sucede en forma de teofanía, de manera que pudiera «ser contemplada»? Los orantes del antiguo testamento aguardan, en la mayoría de los casos, un «oráculo de salvación» (J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 [1934] 81-92). Ahora bien, ¿qué significación tienen las palabras en el hemistiquio paralelo ולבקר בהיכלו? ¿cómo habrá que traducir y entender el verbo בקר? Evidentemente, no satisface la significación que se da a menudo de «examinar», «contemplar» o «deleitarse en» (KBL a propósito de בקר). Habrá que pensar en una actividad cultual más específica. Y, así, S. Mowinckel sostuvo ya la opinión de que בקר se refiere a la idea de hacer de testigo en el sacrifico (*PsStud* I, 146). En la lengua nabatea *mubaqqiru* es el término para designar a un oficiante del culto, probablemente a una persona que hace de testigo del sacrificio (C. F. Jean, *Dictionnaire des Inscriptions Sémitiques de l'Ouest* [1954]; CIS II, 2118, 2593, 2661, 2667ss). Por eso, sería muy posible que בקר tuviera la misma significación que צפה en Sal 5,4 y Hab 2,1. Podría tratarse, por tanto, de un concepto que describía anteriormente la detección de un «omen» en un sacrificio (Gén 15,11), pero que luego, en el culto del antiguo testamento, designaba en la mayoría de los casos la acción de mirar atentamente y aguardar una palabra de Dios, un «oráculo de salvación» (cf. Hab 2,1 y el comentario de Sal 5,4). En todo caso, el salmista anhela vivamente que en el templo de Yahvé se dé una señal que indique la salvación.

La súplica ardiente (v. 4) está acompañada por la confianza, 5-6
llena de seguridad, en que: Yahvé me ocultará en su «tabernácu-

lo» y me protegerá en su «tienda» (v. 5). סכה («tabernáculo») y אהל («tienda») son metáforas arcaizantes que mantienen viva una vieja tradición israelita: antiguamente Yahvé moraba en una «tienda» (2 Sam 7,2). Esta tradición se mantenía viva en Sión mediante un acto de culto (cf. Sal 132,3s). El templo (היכל, v. 4) se considera como el אהל del Dios de Israel (Sal 15,1) y como la סכה (Sal 76,3; Lam 2,6). El salmista sabe muy bien: Yahvé me «protegerá» y «cobijará» en el lugar de su presencia. Es una referencia clara a la función que tiene el recinto sagrado de ofrecer asilo (cf. el comentario a Sal 15,1; cf. también 1 Re 1,50; Ex 21,12ss). El perseguido y acusado a pesar de ser inocente, encuentra refugio en el ámbito de la cercanía de Dios. יום רעה («el día de la adversidad») es aquí, evidentemente, el día en que se ha de lanzar contra el oprimido, en el lugar santo, la acusación calumniosa (v. 12). El salmista no duda: en esa hora decisiva, él no sólo estará cobijado en Yahvé, sino que además su Dios «le alzará en alto sobre una roca». En la tradición del santuario de Sión, צור es aquella roca arquetípica, rodeada míticamente por las aguas, y a la que no pueden llegar los envites del caos (Is 30,29; Sal 28,1; 61,13).

También en el v. 6 se expresa la certidumbre de que Yahvé concederá salvación al perseguido y le hará triunfar así sobre todos sus enemigos. Lo de «levantar la cabeza por encima de los enemigos» es símbolo de exaltación victoriosa (cf. Sal 3,4; 83,3; 110,7). Con la intención de hacer un voto, declara el salmista que él quiere ofrecer זבחי תרועה en la «tienda» de Yahvé, es decir, en el templo de Yahvé. תרועה es el «júbilo de la fiesta» (cf. P. Humbert, TEROU'A, *Analyse d'un rite biblique* [1946]). Como supo ver muy acertadamente Franz Delitzsch, תרועה es aquí un concepto sinónimo de תודה (Sal 26,7). En Sal 107,22 se denomina זבחי תודה a los sacrificios que ofrecen con júbilo y acción de gracias aquellos que han experimentado el don de la salvación concedido graciosamente por Yahvé. La תרועה se expresa en las actividades de שׁיר («cantar») y זמר («tañer»). En los enunciados del v. 6 se entrelazan íntimamente la certidumbre, la confianza y el voto.

7-8 El v. 7 comienza con una oración de súplica que el perseguido presenta ante Yahvé en el lugar santo. Con voz alta, ora pidiendo ser escuchado y suplica ardientemente misericordia y respuesta a su petición. Toda la plegaria que sigue a continuación está caracterizada por la confianza, expresada ya cuando el orante se hallaba aún lejos del santuario (v. 1-6). En el v. 8 el cántico de lamentación y petición ofrece una cita: el mandamiento divino

בקשו פני («¡buscad mi rostro!»), mandamiento al que el orante se acoge para acercarse a Yahvé. A propósito de בקש פנים, cf. el comentario de Sal 24,6; cf. también 2 Sam 12,16; 21,1; Os 5,15; Am 5,4, etc. El llamamiento encarecido para que se busque el rostro de Yahvé en todas las aflicciones debió desempeñar un gran papel en la vida del pueblo de Dios: Am 5,4; Jer 29,12ss, y principalmente Sal 50,15. Por el pasaje citado en último lugar (Sal 50,15) entenderemos sin dificultad alguna la cita que se hace en el v. 8. El orante, siguiendo el llamamiento y la invitación de Yahvé para que se busque «su rostro», procede a buscarlo, es decir, invoca al *deus praesens*.

En las Cartas de Amarna hallamos un pasaje paralelo, que es digno de tenerse en cuenta por su forma y su contenido:

«Tú me das vida
y tú me das muerte;
¡yo contemplo tu rostro!»

(J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln* [1915], n.° 169, 7-9; cf. F. M. Th. De Liagre Böhl, *Opera minora* [1953], 378).

Ocultar y cubrir el rostro (v. 9) sería señal de rechazo y de 9-10
ira. Las peticiones del v. 9 ruegan a Yahvé que él, como Juez y Salvador, no rechace a quien solicita ayuda. אל־תט («no rechaces»), desde la perspectiva de la crítica de las formas, esta petición se integra en el contexto de la actividad judicial que no debe rechazar a quien reclame sus derechos (Is 19,21; Am 5,12; Mal 3,5; Prov 18,5). Ante el אלהי ישעי («Dios de mi salvación»), cf. el v. 1, el orante se presenta denominándose a sí mismo עבד («siervo»), lo cual indica que una persona pertenece a Yahvé y está pronta para servirle (Sal 19,12). Aquel a quien han echado sus parientes más cercanos (v. 10), busca refugio en Yahvé, porque la acusación le ha cauterizado evidentemente como רשע indigno de vivir en sociedad. Pero la esfera protectora del santuario infunde firme confianza en quien apela y suplica: «Yahvé me acoge» (cf. v. 5). A. Bentzen piensa que el v. 10 hace referencia a elementos e imágenes de la «ideología del rey». En el acto sagrado de adopción que se realiza en la entronización (cf. Sal 2,7) —así supone Bentzen—, encaja perfectamente lo que se dice en el v. 10 (cf. A. Bentzen, *Messias – Moses redivivus – Menschensohn* [1948] 20). Esta interpretación sobreestima el sentido de lo metafórico. Si el motivo de la adopción desempeñara realmente un papel en el versículo, entonces habría que suponer (como en Sal 22,11) una participación en las augustas ceremonias del mundo de la realeza (y también en el v. 3).

11-13 Con la petición de que Yahvé le muestre el camino recto (v. 11), el salmista suplica ardientemente que se le abra una nueva posibilidad de vida gracias a la intervención de Yahvé mediante una palabra salvadora. Sobre דרך («camino»), cf. el comentario de Sal 5,9; 16,11; 25,4; 86,11; 143,10. La «avidez» (a propósito de נפשׁ en este sentido, cf. el comentario de Sal 17,9) pretende destruir al perseguido (v. 2); quiere separar a éste de Yahvé y declararle proscrito. En el lugar santo los acusadores se alzan contra el oprimido (ביום רעה, v. 5). Se presentan עדי־שׁקר, testigos mentirosos, calumniadores, para desencadenar חמס («injusticia», «violencia»). Sobre estos procesos, cf. Sal 5,10; 7,4ss; 10,2; 12,4 y *passim*. El orante espera que de Yahvé «venga su justicia» (Sal 17,2; 7,7ss). Sería inconcebible para el salmista no adherirse firmemente a Yahvé y poner en él toda su confianza, en una amenaza tan grave de su existencia (v. 13). האמין («tener certeza») es el verbo significativo que hace resaltar la confianza que aparece ya en los v. 1-6. El orante ha «fundamentado» y «consolidado» su existencia en Yahvé, eso es lo que aquí significa האמין. Si el verbo tiene su inserción original en la «guerra santa» (así piensa G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, ATANT [1951] 31), entonces es evidente la conexión de este concepto con las ideas que aparecen en el v. 3. Al mismo tiempo se hace patente que el salmista adopta la perspectiva de la gran amplitud de la actividad salvadora de Yahvé en favor de su pueblo: una perspectiva que rebasa todos los límites de la existencia personal. En medio de su desgracia concreta, el orante se siente seguro: No moriré sino que voy a vivir (cf. Sal 118,17); no seré arrojado a la «esfera de la muerte» (Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* [1947] 76ss), sino que contemplaré la «bondad de Yahvé» en la «tierra de los vivientes». טוב־יהוה («bondad de Yahvé») debe entenderse como concepto sinónimo de נעם־יהוה en el v. 4b. Ambas expresiones irradian la maravilla de la concesión divina de salvación y de vida (cf. Sal 16,10s). La frase introducida por לולא nos hace vislumbrar a lo lejos la inconcebible catástrofe que sería que la confianza inquebrantable en Yahvé no hubiera conducido la vida a través de los peligros. La frase, que queda incompleta, da testimonio tanto más vigorosamente del prodigio que significa aquella certeza.

M. Mannati pretende entender טוב־יהוה en sentido plural. La traducción sería entonces la siguiente: «Tengo la certeza de ver los bienes que Yahvé prodiga en la tierra de los vivientes» (VT 19 [1969] 488ss).

Sobre el significado de טוב en estado constructo, cf. H. J. Stoebe, THAT I, 652ss.

Hay que destacar inmediatamente dos intentos de explicación del v. 14. La interpelación קוה אל־יהוה («espera en Yahvé») no es «en sí misma una exhortación» (como piensa H. Gunkel refiriéndose al Sal 42,6). No se habla de נפשׁי (Sal 42,6) sino de לבך («tu corazón»). Ahora bien, partiendo de esta observación relativa al sufijo, no podemos sacar tampoco la conclusión de que se trate de una interpelación alentadora dirigida a otros (como, por ejemplo, en el Sal 2,12). Lo más obvio, seguramente, es pensar, en una palabra de Dios que alienta al orante a permanecer firme y ser fuerte (cf. 1 Sam 1,17). Y, entonces, estas palabras se entenderían únicamente como referencia a un definitivo «oráculo de salvación». Se trata, indudablemente, de un «¡sí!», de una respuesta alentadora que resuena intensamente en el v. 14 (cf. el comentario de Sal 22,22). A propósito del verbo קוה, cf. C. Westermann, *Das Hoffen im Alten Testament*, *Theologia viatorum* (1952). 14

Finalidad

Para comprender acertadamente el Sal 27, debemos presuponer el hecho de que una persona (un individuo anónimo) es perseguido por poderes anónimos y se ve amenazado por acusaciones calumniosas (v. 12). Los adversarios tratan de separar de Dios al «siervo de Yahvé» (v. 9a). Le han echado hasta sus allegados más íntimos, y ve ante sí la muerte como el ámbito del abandono por parte de Dios (v. 9.13). Sobre este trasfondo deben entenderse la confianza (v. 1-6) y la súplica (v. 7-13). Aun lejos del santuario, el salmista pone su confianza en Yahvé. Anhela vivamente que se le conceda redentoramente la salvación en el recinto del templo y quiere hallar refugio y protección en el lugar santo (v. 4). Pero el Dios de salvación (אלהי ישעי, v. 9b) se encuentra ya presente en medio de la contienda, en medio del peligro extremo en que se encuentra su siervo (v. 1-3). Por eso, aun el contingente más poderoso de perseguidores no podrán infundir ya temor. Esta certidumbre, que sustenta también la oración de súplica (v. 7-13), se anuncia con el impresionante verbo האמין (v. 13). El oprimido ha anclado totalmente su vida en Yahvé. Por eso, ningún poder enemigo podrá vencerle ni separarle del Dios de la salvación (v. 1.9b). Detrás de las

oraciones de los acusados que se adhieren con toda confianza a Yahvé como a quien les va a hacer justicia, podremos ver aquellas palabras del nuevo testamento: τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ; θεὸς ὁ δικαιῶν (Rom 8,33). Los amenazados de muerte se sienten seguros de que no habrá nada que pueda separarlos de Dios. Aun sus allegados más íntimos les han echado (v. 10). Pero Dios les acoge y les revela un camino de salvación (v. 11.13.14). Habrá que tener siempre en cuenta (como en Rom 8,33ss) el carácter de esta certeza, que se refiere a este mundo (v. 13).

CLAMOR PIDIENDO AUXILIO Y ACCION DE GRACIAS DE UNA PERSONA AMENAZADA POR LA MUERTE

Bibliografía: A. Urban, *'Herr, schweige nicht hinweg von mir!'. Meditation über Ps 28 (27)*: BiLe 8 (1967) 196-201; E. Eichhorn, *Jahwe als Fels, Burg und Zuflucht*, EHS. T 4 (1972); M. Dahood, *Ugaritic* mšr *«son» in Psalmus 28,7 and 137,3*: Bibl 58 (1977) 216s.

1 De David.
¡A ti clamo, oh Yahvé, roca mía!
¡No te apartes, en silencio de mí,
de suerte que enmudezcas ante mí y yo me parezca
a los que se han hundido en la fosa!
2 ¡Escucha[a] la voz de mi súplica,
cuando clamo a ti,
cuando levanto mis manos
a tu «cella» santa!
3 ¡No me arrebates con los malvados
ni con los malhechores
que hablan amistosamente con sus vecinos,
pero llevan la maldad en su corazón!
4 ¡dales[b] conforme a sus obras,
según la malicia de sus hechos!
¡Dales según la obra de sus manos,
págales sus malas acciones!
5 Porque no tienen en cuenta 'lo que hace'[c] Yahvé
ni la obra de sus manos.
'Por eso, Yahvé'[d] los derribará
y nos los edificará (ya).
6 ¡Alabado sea Yahvé, porque él ha escuchado
la voz de mi súplica!
7 Yahvé es mi poder y mi escudo,
en él confía mi corazón.
Fui auxiliado, y entonces se regocija[e] mi corazón[f],
y con mi cántico quiero darle gracias.

8 **Yahvé es el poder 'de su pueblo'[g]**
y la protección y salvación de su ungido.
9 **¡Ayuda a tu pueblo y bendice tu herencia,**
pastoréala y llévala para siempre!

2 **a** El G[mss] y san Jerónimo añaden יהוה. Pero es preferible leer lo que dice el TM.

4 **b** El G[ℵ] lee adicionalmente יהוה, pero debemos seguir el TM.

5 **c** Con diez manuscritos y α', sería preferible leer פְּעֻלַּת.

d Tenemos aquí en forma mutilada un verso rítmicamente completo. Si partimos del supuesto de que ולא יבנם es el segundo hemistiquio, entonces tendremos que completar יהרסם mediante una conjetura. Tal vez pudiera añadirse עַל־כֵּן יהוה, de conformidad con el contexto.

7 **e** El G y ϑ' leen ἀνέθαλεν, el S lee *germinavit*, ε' lee ἐκρατύνθη = וַיַּחֲלִף.

f El G: ἡ σάρξ μου καὶ ἐκ θελήματός μου. Con ello se produciría un cambio de agrupación en el texto: בְּשָׂרִי ומלבי. Todas estas variantes dependen evidentemente de una tradición textual diferente, que difícilmente podrá corregir el TM.

8 **g** Ocho manuscritos, el G y el S leen: לְעַמּוֹ.

Forma

La estructura del Sal 28 es fácil de analizar: los v. 1-2 son una invocación de Yahvé y un ruego de ser escuchado; los v. 3-5, oración (a la vista del destino que aguarda a los malvados); los v. 6-7, acción de gracias; los v. 8-9, confesión de fe e intercesión. La separación del cántico en dos salmos (v. 1-5; 6-9), tal como la hace B. Duhm, no tiene en cuenta importantes datos de la crítica de la forma (cf. *infra*).

En cuanto a la métrica, hay algunas dificultades. Si partimos de la observación de que predomina el metro 3 + 2, entonces podría emprenderse la reconstrucción de los versos no trasmitidos en cadencia quinaria. En el v. 1aα, podríamos suprimir יהוה, y de esta manera se leerían en el v. 1 dos cadencias quinarias. El v. 2bα tendría que completarse con una palabra adicional; H. Gunkel propone añadir הַבִּיטָה: «Mira, cuando levanto mis manos...». De esta manera, habría también dos cadencias quinarias en el v. 2. El v. 3 contiene dos cadencias quinarias. Para lograr un cuadro igual en el v. 4, habría que entender que las palabras תן להם, del v. 4aγ, no forman parte del texto original, sino que

son la repetición de la invitación que leemos en el v. 4aα; השב tendría que asignarse entonces al primer hemistiquio de la segunda cadencia quinaria del v. 4. En el v. 5 habría que suprimir כי. Para la reconstrucción del v. 5b, véase la conjetura expuesta en la nota **d** de crítica textual. En los v. 7-9 parece que difícilmente se podrían hacer correcciones basadas en razones métricas.

El Sal 28 pertenece al grupo de formas de los cánticos de oración. Sobre תפלה, cf. Introducción § 6, 2. En detalle se aprecia la siguiente estructura: Después de la invocación de los v. 1s, se formula la petición (v. 3-5). Pero luego, después del v. 5, se observa una notable cesura. Habrá que suponer que, antes del cántico de acción de gracias de un individuo, que comienza con el v. 6, se produjo un «oráculo de salvación» (sobre el «oráculo de salvación», cf. J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 [1934] 81-92). Yahvé escuchó la voz del orante (v. 6b). Y ahora él ensalza al Dios salvador con un cántico de acción de gracias (cf. el comentario del Sa 6,9 y del 22,22; a propósito de la *todá*, cf. Introducción § 6, 2, I γ). El cántico de acción de gracias termina con una confesión de fe (v. 8). Sigue luego, en el v. 9, una oración de intercesión.

Marco

Al estudiar la cuestión sobre la persona del orante, no debemos tomar como punto de partida los v. 8-9. A. Bentzen (*Messias – Moses redivivus – Menschensohn* [1948] 20) y S. Mowinckel (*Offersang og sangoffer* [1951] 84) interpretan el Sal 28 como un «salmo real». Pero aplican equivocadamente a todo el salmo algunas observaciones tomadas de los v. 8-9. La cuestión acerca de la persona y la situación del orante debe responderse y dilucidarse a base de los v. 1-7. La respuesta, desde luego, no será clara y distinta, porque el verdadero destino de la persona que se lamenta y ora, aparece sólo veladamente. Por la expresión יורדי בור (v. 1) y basándose en un texto enmendado de conformidad con G, S y ε', H. Schmidt saca la conclusión de que se trata de una persona gravemente enferma que con su cántico se dirige a Yahvé. Pero sería también posible pensar en alguien que está siendo perseguido, a pesar de ser inocente, y que busca refugio en el santuario de Dios (cf. los v. 3-5 y los paralelos en 27,9.10 y en v. 7). De todos modos, la lamentación y la acción de gracias se han entonado en el santuario (v. 2). Y podemos deducir de los v. 8-9 que el Sal 28 data de los tiempos de la monarquía

(Baethgen, Briggs, Gunkel) y posiblemente sea muy antiguo (H. Schmidt). El Sal 28 debió de estar a disposición y fue utilizado probablemente como formulario de oración en las calamidades más diversas.

Comentario

1-2 A propósito de לדוד, Introducción § 4, n.º 2.

El salmista clama a Yahvé y le invoca como «roca mía» (צורי). A propósito de צורי, cf. Sal 18,3.47; 19,15; 62,3.7; 92,16; 144,1. ¿Se refiere esta denominación a la «roca santa» sobre la que está erigido el templo (H. Schmidt, *Der Heilige Fels in Jerusalem* [1933] 87)? ¿se hace aquí referencia al «lugar santísimo» (דביר), mencionado en el v. 2, como «cella» que encierra en su interior la «roca»? En el lenguaje de los salmos צור es el sólido «lugar arquetípico», el «refugio» indestructible. La petición אל־תחרש ממני («¡no te apartes en silencio de mí!») ruega a Yahvé que conceda su salvación en un דבר, en una sentencia que traiga salvación, y que sea pronunciada por los labios del sacerdote: cf. Sal 35,22; 39,13; 83,2; 109,1; 143,7. El orante se halla en los confines de la esfera de la muerte; si Yahvé calla y le abandona (Sal 22,1), él se parecería a los que se han hundido en la fosa (יורדי בור). El término בור, en los Sal 30,4 y 88,4s, es sinónimo de שאול y designa, por tanto, la «región de los muertos», las «profundidades de la muerte». A propósito de יורדי בור, cf. Sal 30,4; 88,5; 143,7; Prov 1,12 y *passim*. El orante suplica desde el estado de abandono por parte de Dios. Suplica que Dios le escuche (v. 2). A propósito de קול תחנוני («la voz de mi súplica»), que es una expresión muy significativa de la lamentación, cf. Sal 86,6; 116,1; 130,2; 140,7. El suplicante, en su oración ardiente, levanta sus manos. Originalmente era el gesto de quien pedía protección (H. Gressmann, AOB, 137), gesto conocido después en todas partes como la actitud corporal de una persona en oración (*našû kâtâ*: B. Meissner, *Babylonien und Assyrien* II [1925], 80s), De Mesopotamia conocemos «oraciones para recitar con las manos levantadas» (en sumerio, *šu'illa*: A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* [1953] 19). A propósito del gesto, cf. en el Salterio los Sal 63,5; 134,2; 141,2 (Lam 2,19; 3,41; Neh 8,6, y en el nuevo testamento: 1 Tim 2,8). La dirección en la que el orante dirige sus lamentaciones y súplicas, se menciona en el v. 2bβ: קדשך אל־דביר. Se trata de la «cella» santa, del «lugar santísimo» (1 Re 6,5.16.19-23.31; 7,49; 8,6.8; 2 Crón 3,16; 4,20; 5,7.9; K. Möhlenbrink,

Der Tempel Salomos, BWANT IV/7 [1932] 131ss). Aquí, en la «cella», Yahvé se halla presente sobre el arca: 1 Re 8,6s.13. A propósito de la dirección en que se efectúa la oración, cf. Sal 5,8; 134,2; Lam 2,19; 1 Re 8,35.

La mención de Yahvé, la «roca» (v. 1), y de la «cella santa» (v. 2) remite al contexto de antiguas tradiciones de Jerusalén. Aquí, la designación de Yahvé como «roca» nos remonta a antiguas tradiciones predavídicas, mientras que la «cella» pertenece a la tradición del templo. Ahora vamos a ocuparnos del tema: la «roca». Tomaremos como referencia la monografía de D. Eichhorn, *Jahwe als Fels, Burg und Zuflucht* [1972]. Eichhorn afirma con razón que la «roca santa» es el lugar en que Yahvé se revela actualmente como aquel que protege a su pueblo, que interviene contra los poderes del caos y contra «las naciones» (91). Frente al empleo de צור (que evidentemente se remonta a las fases más antiguas del desarrollo en la historia de las religiones), la utilización del término סלע pasa a segundo plano (95). Y se nos dice literalmente: «צור en forma de interpelación y como denominación predicativa de Dios, determinada por el sufijo de primera persona de singular, no aparece en labios de un individuo sino en aquellos salmos que, a pesar de la variedad de la clasificación tradicional de su género literario, y a pesar de la definición que tenga la persona del orante..., se hallan referidos en su estructura a una revelación de Yahvé, que se trasmite por medio del orante, cuyas relaciones con Yahvé están determinadas por el hecho de que Yahvé es צור para él, estando calificada esa revelación por las relaciones, tan características, de Yahvé con el orante» (45s). Hasta aquí podemos seguir a Eichhorn. Pero su insistencia en un oficio institucional de mediador a este respecto, no se ha probado suficientemente. En cuanto al oficio de mediador, cf. especialmente las p. 25s.

El orante tiene miedo de ser arrebatado con los «malvados» 3-5
(רשעים). Si no se declara su צדקה, él se halla en peligro de incurrir en el destino de muerte de los רשעים (cf. el comentario de Sal 26,9-10). Es obvio pensar aquí en un inocente que es acusado y que lucha por poner en claro su צדקה (cf. el Sal 7, «Marco»). Para comprender los conceptos de רשעים y פעלי און, que se refieren a los enemigos del individuo, cf. Introducción § 10, 4. El sentido de los enunciados que se formulan en los v. 3-5 consiste, seguramente, en que el salmista quiere que le distingan y le consideren aparte de los רשעים. Las demandas judiciales que se hacen contra los רשעים, están mostrando latentemente: ¡Mira que yo no soy un רשע! El orante no tiene parte alguna en la falsía abismal de los malvados (v. 3). Se pide con razón que Yahvé reaccione ante las malas acciones de los רשעים. Sobre la idea de «retribución», cf. el comentario de Sal 7,14-17. Pero

habrá que tener en cuenta que, en el Sal 28, la reacción judicial de la persona majestuosa de Yahvé relega al margen la idea de una «némesis inmanente». El v. 5 habla de la פעלת יהוה («lo que hace Yahvé»), y nos da a entender con ello la acción judicial de Yahvé, que los רשעים pasan por alto y echan en olvido (cf. Sal 10,4s; 54,5; 73,17ss; Is 5,12; 28,21; Hab 1,5). El v. 5b expresa la certidumbre: Yahvé derribará —con razón— a los «malvados» y no volverá a levantarlos (cf. Jer 24,6; 42,10; 45,4). Conviene fijarse en que en el v. 5 hay resonancias de la profecía de Isaías (5,12) y Jeremías (24,6; 42,10; 45,4). Pero no podemos decidir si aquí se trata de verdadera relación de dependencia o tenemos únicamente el indicio de una manera convencional de hablar.

6-7 En el cántico de acción de gracias que se escucha en estilo hímnico en los v. 6-7, hay que presuponer que la petición del orante ha sido escuchada ya (שמע קול תחנוני, «él ha escuchado la voz de mi súplica»). Esta respuesta a la oración se da a conocer en un «oráculo de salvación». Y ahora el salmista ensalza a Yahvé. A propósito de ברוך יהוה («alabado se Yhavé») en el cántico de acción de gracias, cf. Sal 124,6; 144,1; y en el himno, cf. Sal 68,20.36; 136,21. ברך significa: reconocer a alguien en su posición de poder y en sus títulos de majestad (F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel*: EvTh 1/2 [1974] 31). Cuando Yahvé es glorificado como עזי ומגני («mi poder y mi escudo»), entonces estos términos muestran por sí mismos que el orante del Sal 28 se hallaba en tribulación y era perseguido. Yahvé como צור (v. 1) ha demostrado ser una protección poderosa. בו בטח לבי («en él confía mi corazón), como האמנתי («he tenido la certeza») en el Sal 27,13, define la actitud de quien, con plena confianza, fundamenta todo su ser en el poder salvador de Yahvé. Aquel que experimenta la ayuda de Yahvé, siente que su corazón se regocija jubiloso al entonar un cántico de acción de gracias. Hay una referencia clara a la תודה (cf. el comentario de Sal 27,6).

8 El v. 8 debe entenderse como una confesión de fe en la salvación concedida más allá de los límites del individuo. El hecho de que Yahvé escuche la oración y conceda salvación a un orante individual, acontece dentro de la realidad del pueblo de Dios y en la esfera del santuario real de Jerusalén. Por eso, el salmista —en su confesión— ensalza el poder con que Yahvé bendice a su pueblo, y la protección salvadora que concede a su rey. Sobre משיח («ungido»), cf. el comentario de Sal 2,2. En este pasaje reconocemos fácilmente cómo un individuo participa constante-

mente en una realidad —más amplia— de salvación: una realidad que abarca y sustenta su propio destino individual. Cuando Gunkel habla de una «conclusión patriótica», tendremos que disculparle por esta extrema y supertensa polémica contra las mistificaciones de una «exégesis mesiánica». La «exégesis mesiánica» iba por el buen camino, sólo que se dejó llevar por una imagen dogmática del משיח. Por otro lado, la «ideología real» de los escandinavos no es capaz de ver la realidad singularísima de la «participación del individuo en el misterio del ámbito regio de la salvación»; expande los «elementos reales» y recubre las lamentaciones *de los individuos con una categoría ideológica ficticia* que pretende interpretarlos.

En el v. 9 la confesión (v. 8) se desarrolla hasta convertirse 9
en una intercesión en favor del pueblo de Dios. Se piden la ayuda y la bendición de Israel (sobre la intercesión en los salmos, cf. F. Hesse, *Die Fürbitte im Alten Testament* [tesis Erlangen 1951] 65ss). נחלה («herencia») como denominación de Israel es probablemente un término que se desarrolló a partir de los «theologúmena» acerca del אל־עליון (cf. Dt 32,8s; y *supra*, Introducción § 10, 1). Las imágenes del «pastorear» y del «llevar» hacen referencia a la idea del buen pastor: Sal 80,2; Is 40,11; Sal 23,1; 74,1; 79,13; 95,7. Y, así, el salmista —para terminar— ora pidiendo que la presencia salvadora de Yahvé siga estando con Israel hasta la eternidad (לעולם). Esta intercesión nos muestra también, una vez más, cómo el salmista ve que la ayuda experimentada se ancla en el amor y conversión de Yahvé hacia Israel.

Finalidad

Una vez que se han trazado los parámetros de la forma y del contenido, la debida comprensión del Sal 28 se desarrolla facilísimamente a partir del v. 8. Porque el tema de este versículo es la realidad protectora y salvadora de Dios: esa realidad en la que busca refugio en su desgracia la persona amenazada por la muerte, y que es reconocida por ella en su cántico de acción de gracias. Y el objeto de esa actividad protectora y salvadora es el pueblo de Dios y el rey. Allí encuentra el individuo מעוז («baluarte»), עז («poder») y ישועה («salvación»). Porque en medio de este pueblo de Dios, en el templo real de Jerusalén, está presente Yahvé en la «cella» santa (v. 2). La comunidad del nuevo testamento ve en la obra de salvación llevada a cabo por el *deus praesens* en el antiguo testamento la σκιὰ... τῶν μελλόντων

ἀγαθῶν («sombra de los bienes futuros», Heb 10,1), que se manifestó en su realidad en Jesucristo. Aquel que fue acusado, tentado y amenazado de muerte, busca aquí la «roca» inconmovible (v. 1) y presenta sus lamentaciones y plegarias. El centro de la lamentación es la desgracia: estoy siendo arrebatado hacia la destrucción por la corriente de los poderes impíos (רשׁעים, v. 3). El oráculo de salvación que se ha pedido a Yahvé, significa para el que sufre: liberación del destino de muerte de los réprobos. Y éste εὐαγγέλιον es el tema del Sal 28 (cf. Rom 8,33s). El juicio sobre los רשׁעים constituye el contrapunto sombrío de este acontecimiento de salvación. La persona que confía (בטח, v. 7) encuentra respuesta (v. 6), y se regocija —en medio de acción de gracias— por la ayuda de Yahvé.

Salmo 29

PODEROSA MANIFESTACION DE YAHVE EN MEDIO DE LA TORMENTA

Bibliografia K Fullerton, *The Strophe in Hebrew Poetry and Psalm 29* JBL 48 (1929) 274-290, T H Gaster, *Psalm 29* JQR 37 (1946-1947) 55-65, I W Slotki, *The Metre and Text of Psalm 29 3 and 9* JTS 31 (1948) 186-198, F M Cross, *Notes on a Canaanite Psalm in the Old Testament* BASOR 117 (1950) 19-21, D Gualandi, *Salmo 29 (28)* Bibl 39 (1958) 479-485, E Vogt, *Der Aufbau von Psalm 29* Bibl 41 (1960) 17-24, A Deissler, *Zur Datierung und Situierung der 'kosmischen Hymnen' Ps 8, 19, 29*, en *Lex tua Veritas Festschrift fur H Junker* (1961) 47-58, E Pax, *Studien zur Theologie von Psalm 29* BZ NF 1 (1962) 93-100, F C Fensham, *Psalm 29 and Ugarit* OTWP (1963) 84-99, B Maggioni, *Osservazioni sul Salmo 29 (28) 'Afferte Domino'* BibOr 7 (1965) 245-251, F C Fensham, *Ugarit and the Translator of the Old Testament* BiTrans 18 (1967) 71-74, N A van Uchelen, *De LXX-interpretatie van Ps 29* NTT 24 (1969-1970) 171-181, H Strauss, *Zur Auslegung von Psalm 29 auf dem Hintergrund seiner kanaanaischen Bezuge* ZAW 82 (1970) 91-102, E Ehrlich, *The Literary Analysis of Psalm 29* StWarm 12 (1975) 387-394, J L Cunchillos, *Estudio del Salmo 29*, Inst S Jeronimo 6 (1976), S Mittmann, *Komposition und Redaktion von Psalm 29* VT 28 (1978) 172-194, J Day, *Echoes of Baal's Seven Thunders and Lightnings in Psalm XXIX and Habakkuk 3,9, and the Identity of the Seraphim in Isaia 6* VT 29 (1979) 143-151, R J Tournay, *El Salmo 29 Estructura e interpretacion,* en *Mem A Colunga* (1979) 397-413, C Macholz, *Psalm 29 und 1 Konige 19 Jahwes und Baals Theophanie,* en *Werden und Wirken des Alten Testaments FS C Westermann* (1980) 325-333, J Schildenberger, *Psalm 29, ein Hymnus auf den machtvollen Gott zu Beginn eines neuen Jahres* EuA 57 (1981) 69-75

1 **Salmo de David[a].**
¡Tributad a Yahvé, oh seres divinos,
tributad a Yahvé gloria y poder!
2 **¡Tributad a Yahvé la gloria de su nombre,**
postraos ante Yahvé en 'su' santa aparición[b]!

3 ¡La voz de Yahvé sobre las aguas!
(El Dios majestuoso truena)[c].
¡Yahvé sobre las aguas poderosas!
4 La voz de Yahvé resuena con poder.
¡La voz de Yahvé con majestad!
5 La voz de Yahvé quiebra los cedros,
Yahvé quiebra[d] los cedros del Líbano.
6 Hace 'saltar'[e] al Líbano como novillo,
y al Sarión como cría de búfalo.
7 La voz de Yahvé lanza llamas de fuego[f].
8 La voz de Yahvé hace temblar al desierto,
Yahvé hace temblar al desierto de Cades.
9 La voz de Yahvé hace parir a las ciervas,
que las cabritas[g] se retuerzan de dolor.
....
Y en su palacio, todo clama: ¡Gloria!
10 Yahvé tiene su trono sobre la inundación,
Yahvé tiene su trono como Rey para siempre.
11 ¡Conceda Yahvé poder a su pueblo!
¡Bendiga Yahvé a su pueblo con salvación!

1 **a** En el título, el G añade: ἐξοδίου σκηνῆς («al salir del tabernáculo»).

2 **b** La palabra הדרה, cuya traducción y explicación era expuesta hasta ahora en los diccionarios y comentarios suponiéndose una derivación de הדר (= «adorno»), ha aparecido ahora a nueva luz gracias a los textos ugaríticos. En KRT 155; 145, 5 *hdrt* es un término paralelo de *ḥlm* (= «sueño», «visión») y tiene evidentemene el significado de «revelación», «aparición» («theophany», C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, Analecta Orientalia 25 [1947] III, 225). Este significado hay que presuponerlo también en Sal 96,9; 1 Crón 16,29, mientras que el concepto arcaico tiende ya en 2 Crón 20,21 hacia el significado, mejor conocido, de la raíz veterotestamentaria הדר (= «adorno»). Siguiendo el G y el S, será preferible leer קָדְשׁוֹ. Claro está que el G y el S ofrecen el texto בְּחַצְרַךְ קָדְשׁוֹ (ἐν αὐλῇ ἁγίᾳ αὐτοῦ).

3 **c** Las palabras אל־הכבוד הרעים deben considerarse probablemente como un hemistiquio dislocado (cf. *infra*, la nota **f**).

5 **d** Merece atención el ו consecutivo (Ges-K § 111r) que no debemos corregir convirtiéndolo en ו copulativo.

6 **e** La disposición métrica del verso se halla alterada, si nos atenemos al TM («los hace saltar como novillo, al Líbano y al Sarión como cría de búfalo»). Seguramente, es preferible leer וַיַּרְקֵד o וַיַּרְקִיד (Bickel, Wellhausen).

7 **f** El v. 7, como hemistiquio aislado, queda desencajado de la estructura métrica. Podría pensarse en combinar el v. 7 con el hemistiquio

dislocado del v. 3, para que constituyeran un verso completo que dijera así: קול־יהוה חצב להבות אש אל־הכבוד הרעים.

g El segundo hemistiquio contiene problemas, que, con Driver (JTS 32, 255), podemos intentar aclarar hipotéticamente, entendiendo el *hapax legomenon* יערות como plural de יערה (KBL 391) y suponiendo que חשף tiene el significado de «parir prematuramente» (KBL 339). Otro intento de corrección lee אילות (= אילים) en vez de אַיָּלוֹת y יערות (= יְעָרִים): «la voz de Yahvé hace saltar a las ciervas y deja a los bosques desnudos». Pero esta propuesta es muy problemática. 9

Forma

En los v. 1-9, el Sal 29 ensalza la majestuosa aparición de Yahvé en medio de la tormenta y describe los efectos de la voz que tiene el sonido del trueno. Luego, en el v. 9b la descripción de la glorificación de Yahvé en el palacio celestial comienza abruptamente con ובהיכלו («y en su palacio»), recogiendo la idea de los v. 1-2. Este comienzo abrupto podría dar crédito a la sospecha de que algo se ha omitido antes de ובהיכלו. En el v. 11 todo termina con una oración que expresa un deseo.

La estructura métrica del Sal 29 no se ve de momento claramente. Se hallan todavía muy en los comienzos los intentos de reconstruir la métrica a base de los textos ugaríticos, empresa que se hace más difícil todavía por las condiciones en que se han transmitido dichos textos. No obstante, F. M. Cross intenta reconstruir el siguiente cuadro: primera estrofa (v. 1-2): 2 + 2 2 + 2; 2 + 2 2 + 2; segunda estrofa (v. 3-6): 2 + 2 + 3; 2 + 2 + 3; 2 + 2 3 + 3. En cuanto a los v. 7ss, se supone que el salmo ofrece sólo un «torso» del texto original (F. M. Cross, BASOR 117, 20). A manera de ensayo (siguiendo el análisis estructural de Cross) podríamos suponer en los v. 8-9 el metro: 2 + 2 2 + 2; 2 + 2 + 3. No cabe duda de que en el Sal 29 hallamos metros arcaicos que se diferencian claramente de otras composiciones sálmicas del antiguo testamento. Es muy justo reconocer que en el Sal 29 hay una relación innegable con textos cananeos antiguos (cf. *infra*) y que se debe intentar una explicación que tenga en cuenta este hecho.

En lo que respecta a las principales cuestiones de crítica de las formas acerca del género literario del salmo, debemos tomar como punto de partida los datos que nos ofrece la historia de las religiones. Se ha llegado a saber y se ha expuesto de manera impresionante (T. H. Gaster, F. M. Cross, F. C. Fensham, H. Strauss) que el Sal 29 se basa en un antiguo cántico cananeo (re-

presentado por textos ugaríticos). Consúltese también: W. H. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel*, BZAW 80 ([2]1966) 55ss. La forma hímnica arcaica con que comienza el Sal 29 debió tomarse del ámbito cananeo; y habrá que suponer, en general, que Israel tomó de su entorno inmediato la forma original del himno. En todo caso, el Sal 29 —según su preludio— debe considerarse como un cántico de alabanza (תהלה) y debe clasificarse dentro de ese grupo. Cf. Introducción § 6, 1. Pero las invitaciones de carácter imperativo que hay en los v. 1s sirven de puente para la descripción de una teofanía, que ha de considerarse como un género literario en sí misma (cf. J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, WMANT 10 [1965] 30s). Mientras que las invitaciones de los v. 1s van dirigidas a los בני אלים (cf. *infra*), la aplicación específica del salmo a Israel (si prescindimos, por el momento, de la inserción del nombre de Yahvé) no se expresa hasta que llegamos a la oración que formula un deseo en el v. 11. Por eso, desde el comienzo mismo habrá que considerar la probabilidad de que se haya trasmitido un himno cananeo a Baal, con su descripción de una teofanía, sin una revisión radical por parte de los transmisores veterotestamentarios de Israel. Los temas y concepciones arcaicos y preisraelitas se reconocen sin dificultad.

Marco

¿Dónde pudo estar el «Sitz im Leben» del Sal 29? Pensaríamos en seguida en una situación del culto. A. Weiser designa el Sal 29 como «salmo de teofanía» y opina que la aparición de Dios era el «punto culminante del culto de la fiesta». H. Schmidt pone en relación el himno con la «fiesta de la acceso de Yahvé al trono» (H. Schmidt, *Die Thronfahrt Jahwes*, en *Sammlung gemeinverständlicher Vorträge* 122 [1927] 26s). Estas concepciones quedan dentro de los límites de la tesis de S. Mowinckel de que en Jerusalén se celebraba una fiesta de entronización de Yahvé (S. Mowinckel, *Psalmen-Studien* II) y, por tanto, acentúan con énfasis que en el v. 10 se designa a Yahvé como «Rey». Pero a propósito de la designación de Yahvé como «rey», cf. Introducción § 10, 1; cf. también H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* (1962) 239ss. Además, será difícil suponer que, en el culto de Israel, se producía una teofanía (¿representada dramáticamente?). Por eso, nos arriesgaremos a sospechar que el cántico cultual tomado de los cananeos y aplicado a Yahvé, se entonaba con ocasión de una «proskýnesis» o prosternación del rey ante

Yahvé, al proceder el rey a entrar en el santurario (cf. el comentario de Sal 95,6; 96,9; 99,5 y *supra*, Introducción § 10, 1). El G podría contener una tradición fiable, al recordarse en él (en el título del salmo), como ocasión, la fiesta de los Tabernáculos (pero acerca de las paráfrasis e interpretaciones, a modo de «targum», de la versión de los Setenta, cf. N. A. van Uchelen, 171s).

Después de todo lo que se ha dicho acerca de la procedencia cananea del Sal 29, podríamos convenir en que el salmo del antiguo testamento se adaptó en época muy temprana. Pero es discutible que podamos ofrecer más detalles. H. Cazelles piensa que el nivel más antiguo del Sal 29 pertenece al tiempo del rey David, pero que luego se procedió a una reinterpretación del mismo por influencia de los profetas (H. Cazelles, *Une relecture du Psaume XXIX?*, en *A la rencontre de Dieu. Mémorial A. Gelin* [1961] 119-128). A. Deissler piensa incluso que puede ofrecer puntos de partida para creer que el Sal 29 se compuso en época posterior al destierro. Sin embargo, no tenemos puntos de partida sólidos. Más bien, deberá servirnos de orientación la opinión general de T. H. Gaster: «Algunas estructuras hímnicas, derivadas de esos usos primitivos (es decir, ugaríticos), sobrevivieron en convencionalismos literarios» (64). Sobre todo, las tradiciones de teofanía representaban un antiguo tipo cananeo de tradición (cf. J. Jeremias, 73s).

Las imágenes y concepciones del Sal 29 presentan a Yahvé como Dios de la tormenta. Indudablemente, se han recogido aquí y se han aplicado a Yahvé algunos elementos de la veneración del oriente antiguo al dios de la tormenta. En la literatura religiosa de Babilonia encontramos himnos que celebran la poderosa voz de Enlil que resuena como el trueno. Estos mismos conceptos y actos de glorificación se aplican luego también a otros dioses, especialmente a Marduk:

«La palabra que allá arriba hace que los cielos tiemblen;
la palabra que hace que acá abajo se estremezca la tierra;
la palabra que aniquila a los Anunnaki...
Su palabra hace temblar los cielos, hace estremecerse la tierra...
La palabra del Señor es la inundación que surge por una tormenta, que oscurece el rostro;
la palabra de Marduk es una inundación que vence a la presa.
Su palabra arrastra grandes arbustos de loto (?);
su palabra es tempestad, lo carga todo de pesadez (?).
La palabra de Enlil viene como huracán, sin que el ojo la vea».

Cf. B. Meissner, *Babylonien und Assyrien* II (1925) 158s. Habría que tener en cuenta sobre todo los himnos de Adad-Rammán, en los que se describe la majestuosa aparición de la divinidad de la tormenta (H. Gressmann, AOT², 248s). H. L. Ginsberg fue el primero en reco-

nocer y probar con referencia a paralelos cananeos y ugaríticos que es muy probable que el Sal 29 se derive directamente de un himno cananeo a Baal y glorifique su manifestación numinosa en medio de la tormenta (H. L. Ginsberg, *Kitwe Ugarit. The Ugaritic Texts* [1936] 129s). Cf. también T. H. Gaster, *Psalm 29*: JQR 37 (1946-1947) 55ss y F. M. Cross, BASOR 117 (1950) 19s. En lugar de Baal-Hadad se pone a Yahvé. El significado polémico que, en esta recepción, supera el mito cananeo, será estudiado en la interpretación.

Al estudiar los datos de la historia comparada de las religiones, debemos tener muy en cuenta, claro está, que Yahvé no ocupa el puesto de cualquier Baal-Hadad, pero que el Sal 29 nos permite reconocer clarísimamente la jerarquía monárquica del panteón de los dioses. El concepto de un בעל שמם, a quien están subordinados los בני אלים (v. 1), y la imagen del «Rey del cielo» (v. 10), que tiene su trono majestuosamente por encima del מבול, constituyen el fondo de este himno. En todo caso, el Sal 29 es muy antiguo, quizás uno de los más antiguos salmos del antiguo testamento.

Comentario

1 Sobre מזמור לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2.

En el preludio hímnico del Sal 29, los imperativos son significativos. En el comienzo mismo se invita a un grupo, a un coro, a glorificar a Yahvé. Se trata del grupo de los «seres divinos», los בני אלים. Con este concepto cobra vida una imagen mitológica que debemos investigar en cuanto a sus presupuestos y sus contextos. Se encierran aquí dos niveles de significación, que hemos de estudiar uno por uno. 1. La expresión בני אלים nos recuerda aquel panteón de dioses que están subordinados a una divinidad suprema de carácter regio. El dios rey (cf. el v. 10) recibe el homenaje de los dioses inferiores, que están subordinados a él. Y, así, en Babilonia los dioses subordinados tributan honores al dios rey Marduk. En el antiguo testamento, esta imagen del panteón celestial se trasparenta clarísimamente en el Sal 82,1 (cf. Introducción § 10, 1). Los dioses y los poderes se hallan sometidos a Yahvé (Sal 97,7). El asume el puesto de la divinidad suprema, que en el antiguo Canaán era denominada בעל שמם, מלך y אל־עליון. 2. En el antiguo testamento, este panteón de dioses, los בני אלים, quedó «desmitologizado», por cuanto los poderes divinos se concibieron como espíritus del mundo celestial que estaban al servicio de Dios (1 Re 22,19; Is 6,2s; Job 1,6; 2,1; 38,7; Sal 89,7; 103,20; 148,1ss). En este sentido hay que entender también la expresión בני אלים, que aparece en el Sal 29,1 (a propósito del significado de בני, cf. BrSynt § 74c). Sin embargo, se trasparenta el significado original de esta expresión.

Sobre el tema de los בני אלים, cf W Herrmann, *Die Gottersohne* ZRGG 12 (1960) 242-251, G Cooke, *The Sons of (the) God(s)* ZAW 76 (1964) 22-47 (a propósito del Sal 29, cf las p 24ss)

Los «seres celestiales» deben «tributar gloria» a Yahve (cf Sal 148,1ss) La manera en que debe ejecutarse la invitación a «tributar gloria» (הָבוּ כָבוֹד) a Yahvé aparece clara en el v 9 כבוד como clamor, como aclamación hímnica, es seguramente una glorificación de cuño arcaico en la que debieron desempeñar algún papel aplicaciones originalmente mágicas el כבוד propio (la propia «gloria»), en la aclamación, se le entrega y dedica al que es más fuerte y poderoso, se le trasfiere a él mediante la poderosa palabra del himno Pero debemos preguntarnos cuál es la verdadera significacion de כבוד Habra que contar, en el antiguo testamento, con la confluencia de dos componentes 1 כבוד tiene una innegable inclinacion hacia las cosas que hay en la naturaleza (tendencia que se remonta a tradiciones preisraelitas), y se aplica sobre todo a las esplendorosas y temibles teofanías de los «numina» cananeos del cielo y de la tierra 2 En la comprension específicamente israelita del כבוד se trata de la justicia de Yahvé en su actuación, esa justicia que debe respetarse (cf C Westermann, THAT I, 805s) De todos modos, כבוד, en el antiguo testamento, es «una realidad perceptible por los sentidos», «la potencia (de Yahvé), su prestigio, su honor, todo lo cual se ha vuelto sensible en el mundo bajo las formas mas diversas» (G von Rad, *TeolAT* I, 304) Es algo que llena toda la creación (Is 6,3) Los seres terrestres y los seres celestiales tienen la obligacion de «cantar con alabanzas la gloria de su potencia (de la potencia de Yahvé)» (G von Rad I, 304) Si el Sal 29 debiera considerarse como un cántico que invita a la prosternacion solemne ante Yahvé (cf *supra*), entonces tendriamos que suponer que un acto celestial corresponderia al himno terrenal de alabanza y adoración (cf especialmente el Sal 148) En este contexto tendría sentido la adaptacion del salmo cananeo, sobre todo su enérgica debilitación al sustituirse lo de בני אלים por מלאכים (Sal 148,2), debilitación que, aunque no se hace explícitamente, se entiende ya implícitamente en la adaptación veterotestamentaria del Sal 29 Pues los seres celestiales representan la corte del Rey Yahve (v 10, cf Gen 1,26ss, Sal 8,6), son espiritus que se encuentran ante Yahvé para acatarle y servirle (Sal 104,4)

Sobre כבוד שמו («la gloria de su nombre») en el v 2 cf O 2
Grether, *Namen und Wort Gottes im Alten Testament*, BZAW 64 (1934) 38s En el Sal 29 se trata del שם, del nombre de יהוה

El es el rey del mundo celestial, y ningún otro. Las ideas del himno cananeo original se iluminan por la presencia misma del nombre de יהוה y por la realidad de este Dios revelado a Israel. Sólo a él debe tributar homenaje el mundo de los poderes celestiales. Gracias a los textos ugaríticos se ha aclarado el sentido de la expresión בהדרת־קדשו («en su santa aparición», cf. *supra*, la nota de crítica textual). Cuando el Rey de los cielos hace su aparición (en medio del fragor de la tormenta), debe resonar el himno de homenaje a Yahvé.

3 Después del introito (v. 1-2), se describe en los v. 3-9 la teofanía en medio del fragor de la tormenta. קול es la voz del trueno, la palabra que retumba majestuosamente.

Los himnos dedicados al dios de la tempestad (Adad Rammán, Baal Hadad) nos dan a conocer claramente que en el retumbar del trueno se escuchaba la palabra de poder de la divinidad. En los textos ugaríticos, *kl* es la palabra del trueno: C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook* II, 141 (51, V, 70; 51, VII, 29-31). En los textos de Amarna, la voz del faraón, su palabra poderosa, se compara con el trueno de Adad: *ša id-din ri-ig-ma-šu i-na šāmē ki-ma addi ù ta(r)-ku-ub gab-bi mâti*[u] *iš-tu ri ig-mi-šu* (J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, Vorderasiatische Bibliothec 2 [1915] 608). En el antiguo testamento estas concepciones hallaron un notable eco. El poder de Yahvé se expresa en medio del trueno (Sal 18,14; Is 30,30; Job 37,4s). Desde el cielo retumba como el trueno la voz de Dios (Sal 68,34), como palabra del Juez poderoso (Am 1,2; Jl 4,16; Jer 25,30). Así como en el mundo antiguo la creencia en que el dios supremo es el juez y el creador se asocia con la concepción del dios altísimo y del rey del cielo, así también קול es la palabra de poder, la palabra que retumba como el trueno, la voz del Juez (Sal 46,7; Is 30,30) y del Creador (Sal 77,18; 104,7).

Cuando en el v. 3 se afirma que la voz de trueno de Yahvé retumba «sobre las aguas», se hace referencia indudablemente al מבול, mencionado en el v. 10. En el término de mitología cósmica מבול se expresa el concepto del «océano celestial»: Gén 6,17; 7,6ss; 9,11 (J. Begrich, *Zeitschrift für Semitistik* VI [1928], 135s). המים («las aguas») —según la definición de Gén 1,7— son המים אשר מעל לרקיע («las aguas que estaban sobre el firmamento»). Esto quiere decir, por tanto: en lo alto del cielo retumba la voz de trueno (קול - הרעים) de Yahvé, del אל־הכבוד. Cf. a este propósito, מלך הכבוד en Sal 24,7ss, y en el nuevo testamento ὁ ϑεὸς τῆς δόξης (Hech 7,2).

4-6 La voz de Yahvé irradia כח («poder») y הדר («majestad») (v. 4); desciende sobre la tierra con fuerza destructora (v. 5).

Se quiebran los cedros del Líbano, símbolos de lo alto y orgulloso (Is 2,13), imagenes de lo que es verdoso y estable (Sal 92,13, 104,16) El Líbano y el Sarión «saltan», tiemblan bajo el fragor de la voz de trueno (v 6) El paralelismo «Líbano-Sarion» aparece tambien en textos ugariticos (C H Gordon, *Ugaritic Handbook* II, 142 51, VI, 18-19 20-21) Se trata, por tanto, de una expresion estereotipada que procedia del ambito fenicio Pero ¿donde se halla el שרין (en ugaritico, *šryn*)? Gordon piensa en la cadena del Antilíbano (*Ugaritic Handbook* III, 274) Pero la explicacion que se da en Dt 3,9 es probablemente correcta los fenicios (צידנים) llamaban *Sarion* al monte Hermon Sobre la imagen del v 6, cf Sal 114,4

7-8 Con להבות אש («llamas de fuego», v 7) aparecen los rayos en la descripcion de la teofania en medio de la tormenta Comparese Sal 18,9, 97,3s, Is 30,27 La imagen es la siguiente la voz de trueno de Yahve «arroja» (literalmente, «hace saltar», חצב) llamas de fuego El v 7 da la impresion de haber sido insertado entre los v 6 8, y (con la adición de las palabras אל־הכבוד הרעים, «el Dios majestuoso truena», en el v 3) pudo haber estado detrás del v 2 o también delante de las palabras ובהיכלו («y en su palacio») en el v 9 En todo caso, la combinación geográfica del Líbano (v 6) y de Cades (v 8) encierra en sí una relacion muy intima y nos permite reconocer una orientacion geográfica, que no está escogida «a capricho» (F Notscher), sino que sigue un cuño tradicional En cuanto a la mención del «desierto de Cades» (*mdbr qdš*) en Ugarit, cf C H Gordon, *Ugaritic Handbook* II, 145 52, 65 Tambien el desierto se estremece bajo el retumbar de la voz del trueno La combinacion de «Líbano» y «Cades» (*'ēn kdēs*) ¿describe la jurisdiccion del מלך («rey») como אדון כל־הארץ («señor de toda la tierra», cf Sal 97,5) segun, posiblemente, una antigua concepcion cananea del espacio que corresponde a la suprema divinidad monarquica?

9 El ultimo enunciado, en el v 9, sobre la poderosa voz de Yahve y sus efectos se refiere al mundo animal Los animales, al estremecerse de miedo, se ponen de parto prematuramente Esta asociacion entre los temblores de tierra y los dolores de parto es misteriosa e insondable Ahora cabria esperar que se hablara tambien de los efectos que la voz de trueno de Yahve tiene sobre los hombres Pero en este lugar se interrumpe súbitamente la descripcion Probablemente, el texto sufrio daños durante el proceso de su trasmision

9b-10 En su seccion final (9b 10) el himno retorna a la situacion observable en el introito (v 1-2) היכל es el palacio celestial

(Sal 11,4; Miq 1,2; Hab 2,20). Es el prototipo y el antitipo supramundano del templo. En él se tributa a Yahvé el gran homenaje con el clamor כבוד («¡gloria!»; cf. Is 6,3; Sal 19,2; 148,1; 150,1). «Este v. 9b es la clave de todo el salmo; nos conduce desde el tumulto terreno hasta el santuario del cielo, donde el coro celestial festeja el acontecimiento terrestre, reconociendo (y celebrando), en él una manifestación de la gloria (de Yahvé)» (G. von Rad, *TeolAT* I, 441). En su calidad de מלך, Yahvé tiene aquí su trono (literalmente: «ha puesto aquí su sede») sobre el מבול «para siempre» (Sal 93,2). El es el soberano del mundo, que ha puesto a sus pies el caos amenazador (Sal 93,3ss). Aquí se escuchan, seguramente, elementos de la teología de la creación (cf. H. Gressmann, AOT [2] 111, 116s).

11 Indiferentemente de que consideremos el v. 11 como adición posterior o como fragmento original del salmo, no cabe duda de que este versículo no es un «apéndice patriótico» (como se empeña en hacernos creer H. Gunkel, que no se cansa de su deliberada tendencia a la secularización). El deseo expresado en esta oración declara formalmente, en el contexto del salmo, la siguiente certeza: Dios, que es poderoso en su palabra, es el Señor de su comunidad. ¡Aplique él graciosamente su poder —ese poder descrito anteriormente— a la salvación de su pueblo elegido!

Finalidad

En su obra *Gott und Mensch im Alten Testament* (BWANT III/2 [1926] 39), dice lo siguiente J. Hempel, refiriéndose al Sal 29: «No puede negarse que, en los tiempos antiguos, la fe en el poder de Yahvé sobre la naturaleza y la historia era, más bien, unilateral, porque se centraba esencialmente en la faceta destructora y violenta de la actividad divina». Esta apreciación del antiquísimo salmo 29 y esta integración del mismo en un esquema evolutivo de la historia de las religiones, carece de objetividad. En esta explicación se pasa por alto el proceso agudamente polémico de la confrontación de Yahvé con las pretensiones monárquicas de la suprema divinidad cananea, y el elemento físicamente destructor de la divinidad que aparece en la tormenta, se subordina a un criterio de valoración basado en la historia de la piedad. Ahora bien, para la comprensión de este himno es necesario tener en cuenta lo siguiente:

1. Todas las expresiones de majestad y gloria que en el ámbito cananeo se aplican a Baal-Hadad y al «Rey del cielo», se

trasfieren exclusivamente a Yahvé. El es el único מלך הכבוד (v. 9b.10; Sal 24,8ss), a quien rinden homenaje los poderes celestiales (v. 1-2.9b). A él, y sólo a él, le corresponde toda gloria. Es importante ver cómo Israel penetra en la esfera de las pretensiones de la «divinidad suprema», y mediante la adaptación y superación de las arcaicas descripciones del poder aprende a experimentar de nuevo la realidad de Yahvé. No se trata, pues, simplemente, de que Israel haya usurpado sin más un himno originalmente cananeo (y, con ello, teología cananea), limitándose a sustituir el nombre de Baal por el tetragrama. No, sino que Israel «formuló literalmente éstos y otros textos análogos en el 'nombre de Yahvé' y los utilizó y trasmitió como enunciados de su propia fe» (H. Strauss, 101).

2. La manifestación de Dios en medio de la tormenta se convirtió —en el antiguo testamento— en elemento esencial de la descripción de una teofanía. La revelación de Yahvé es siempre un acontecimiento. La aparición de Yahvé (הדרה, v. 2) sucede en el desencadenamiento de una tormenta, en el retumbar del trueno, y en el relampagueo del rayo. Así es como se señalizan y codifican lo amenazador, lo sobrecogedor y lo subyugador de la venida de Dios, del «totalmente Otro». Pero jamás se presenta a Yahvé en el antiguo testamento como el Dios de la tormenta. Se trata siempre de una simple manifestación, de una forma de aparición de la que Yahvé emerge con toda su personalidad, dirigiendo su palabra a los hombres, haciéndoles promesas e imponiéndoles mandamientos. El nombre de «Yahvé», el כבוד (v. 2) de su nombre, ocupa un lugar tan decisivo y dominante en el centro de todo, que el himno y sus descripciones de teofanía no se entienden ni se escuchan debidamente sino a partir de Yahvé y en orientación a él. Al mismo tiempo, no debemos olvidar que el Sal 29 no estuvo nunca solo en el culto de Israel, sino que se entonaba siempre en combinación con otros cánticos y oraciones dirigidos a Yahvé. Además, no debemos hacer caso omiso de los componentes, polémicamente antitéticos, que con filo agudo militan contra la adoración de las divinidades cananeas. El Sal 29 se entona con vivo clamor en un entorno marcado por el culto de Baal. Y este himno manifiesta el derecho exclusivo de Yahvé, el Creador, al mundo celestial y al mundo terreno. Yahvé se manifiesta. El כבוד de Yahvé resplandece e irradia su luz. La voz de Yahvé resuena poderosa. El conmueve el cielo y la tierra. A él tienen que rendirle homenaje y servirle todos los poderes.

3. Claro que el דבר (la «palabra») con que Yahvé se dirige a los hombres en otros pasajes del antiguo testamento y les mani-

fiesta su «yo» majestuoso, resuena en el Sal 29 con el קול־יהוה («la voz de Yahvé») que retumba en el cielo como el trueno, hace que se estremezca la tierra y llena de pavor a los animales. Este elemento «impersonal» y «naturalístico» del קול־יהוה está determinado por la insistente y viva confrontación con el himno cananeo preexistente. Ahora bien, en Israel, ¿puede entenderse por קול־יהוה otra voz que no sea la voz de Dios que se manifestó a su pueblo elegido? El orante del antiguo testamento, que une su voz al homenaje que se rinde al Rey Yahvé, ¿no verá siempre en el קול־יהוה una mera y grandiosa ilustración del דבר־יהוה («la palabra de Yahvé»), que es siempre poderosamente eficaz? Claro está que es el Juez sobrecogedor el que se manifiesta en la voz del trueno (cf. Am 1,2; Jl 4,16). Pero ¿podremos contraponer «juicio» y «salvación» de forma tan antitética, en el desarrollo histórico, como trata de hacerlo Hempel?

4. Conviene que nos fijemos en que el v. 11 pide que todo el poder de Yahvé, descrito en los v. 1-10, se conceda a la comunidad de Israel. Ese poder debe ejercitarse de manera salvadora en el pueblo elegido. No importa el momento que asignemos a la composición de la súplica del v. 11. No importa que esa súplica sea original o —lo que es más probable— sea secundaria. Lo cierto es que el v. 11 enuncia claramente lo que es inviolablemente válido y determinante en todo momento para la comprensión del Sal 29, y que este enunciado se cantaba en el culto del antiguo testamento: Yahvé es el Dios de Israel. Y a Yahvé se le conocía únicamente en esta relación. Yahvé es el Dios que, con su poder, se halla a favor de su pueblo, y a quien, por tanto, hay que invocar e implorar para que bendiga a su pueblo con שלום. Y a que lo haga con la plenitud de su poder como Dios del cielo y Rey soberano.

CANTICO DE ACCION DE GRACIAS POR HABER SIDO LIBRADO DE LA MUERTE

Bibliografía: J. Schildenberger, *Tod und Leben. Eine Auslegung von Ps 30 (29)*: BiKi 13 (1958) 110-115; L. Wächter, *Drei umstrittene Psalmenstellen (Ps 26,1; 30,8; 90,4-6)*: ZAW 78 (1966) 61-68; E. J. Tromp, *Psalm 30 en de bijbelse bezinning op de dood*: Ons gestelijk leven 44 (1967-1968) 364-376; J. Schreiner, *Aus schwerer Krankheit errettet. Auslegung von Psalm 30*: BiLe 10 (1965) 164-175; H.-J. Kraus, *Vom Leben und Tod in den Psalmen*, en *Biblisch-theologische Aufsätze* (1972) 258-277; W. Beyerlin, *Kontinuität beim 'berichtenden' Lobpreis des Einzelnen*, en *Wort und Geschichte. Festschrift K. Elliger*, AOAT 18 (1973) 17-24.

1 Salmo. Cántico para la dedicación del templo. De David.
2 Te ensalzaré, oh Yahvé, porque me has elevado
y no has permitido que mis enemigos se regocijen a causa de mí.
3 Oh Yahvé, Dios mío,
te supliqué;
tú me has sanado.
4 Oh Yahvé, sacaste del Sheol mi alma,
me llamaste a la vida 'de entre los que se hunden en la fosa'[a].
5 ¡Cantad a Yahvé, los que sois sus devotos,
y tributad alabanzas a su santa memoria!
6 Porque su ira dura poco, pero su bondad[b] es para toda la vida;
por la noche ''[c] (hay) llanto, ¡pero a la mañana, júbilo!
7 Dije (una vez) en dicha[d] segura:
«¡Jamás vacilaré!».
8 ''[e] Por tu favor 'fui puesto'[f] sobre 'sólidas montañas'.
Ocultaste tu rostro y quedé horrorizado.
9 A *ti* clamé, oh Yahvé,
y supliqué a mi Señor:
10 ¿De qué te sirve mi sangre, si desciendo a la fosa?
¿te alabará el polvo? ¿proclamará tu fidelidad?

11 **¡Escucha, oh Yahvé, y ten piedad!**
¡Oh Yahvé, sé mi auxiliador!
12 **Tú has cambiado mi lamento en danza,**
has desatado mi cilicio, me has ceñido de gozo,
13 **para que 'mi corazón'[g] te cante y no calle,**
para que, oh Yahvé, Dios mío, te alabe por siempre.

4 **a** *Qeré*: מִיָּרְדִי («de mi descender», «de forma que yo no descienda»). Es correcta la lectura del *Ketib*, algunos manuscritos, el G, el ϑ' y el S: מיורדי־בור (cf. Sal 28,1).

6 **b** Habría que traducir literalmente: «Por poco tiempo (actúa él) en su ira, pero durante toda la vida en su bondad».

c La peculiaridad del v. 6 consiste en que hay una descripción de situaciones, o de alteraciones de situaciones, bajo el gobierno de Yahvé, en cuatro frases breves con dos miembros cada una, pero en las que no hay un solo verbo en forma finita. ילין da la impresión de ser una adición que facilite la lectura, pero debe suprimirse por razones métricas.

7 **d** שלוי es probablemente una contracción o un error de escritura, y que debe decir: שַׁלְוָתִי.

8 **e** Para la crítica textual del v. 8, cf. también L. Wächter (ZAW 78 [1966]). יהוה debe suprimirse probablemente por razones métricas.

f El TM es ininteligible («tú habías establecido poder sobre mi montaña» [?]). El T: לְהַרְרֵי עֹז = «sobre sólidas montañas». Entonces, habría que introducir probablemente la enmienda הֶעֱמַדְתָּנִי o הָעָמַדְתִּי.

13 **g** El G lee כְּבֹדִי.

Forma

«Desde el punto de vista poético, el Sal 30 es uno de los mejores salmos ya que se distingue por su estilo ágil y fluido, a pesar de un metro díficil, por sus bellas y apropiadas imágenes, por su disposición clara y por su sentimiento uniforme» (B. Duhm). La «clara disposición» de este salmo nos ofrece por de pronto el siguiente cuadro: v. 1, título; v. 2-4, se alaba a Yahvé, que salvó al orante de la enfermedad y del Sheol; v. 5-6, invitación a todos los piadosos a que alaben a Yahvé, y declaración a modo de confesión (v. 6); v. 7-13, descripción de la curación y de la ayuda recibida, terminando todo con alabanza.

Por el contrario, el metro del Sal 30 es extraordinariamente movido y agitado. Predomina el metro 4 + 4: v. 6.8.10.12.13. El metro 4 + 3 aparece en los v. 2.4. El metro 3 + 3 lo encontramos

en los v. 5.9.11. El metro 3 + 2, en el v. 7. Y el metro 2 + 2 + 2, en el v. 3.

El Sal 30 pertenece por su forma al grupo, más general, de cánticos de oración y está caracterizado claramente como cántico de acción de gracias de un individuo, como *todá*. Cf. Introducción § 6, 2, I γ; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 235s. El v. 2 tiene la forma característica de la fórmula de *todá*. Es característico el estilo de interpelación en los v. 5s. En la forma de himno imperativo que invita a sumarse al cántico y a la acción de gracias, se anima a participar a las personas que rodean al que canta y ora. Lo curioso en todo esto es que, en forma epigramática, se formulan enunciados generales sobre la forma en que Yahvé actúa. El acontecer concreto se generaliza y se sintetiza en su transcurso decisivo en una frase como la del v. 6. Sobre la función de tal versículo, cf. L. Krinetzki (ZThK 83 [1961] 350s). En la interpelación que se dirige a Yahvé en forma de plegaria se habla a continuación: de la aflicción (v. 8b), de las ardientes súplicas (v. 9-11) y del giro salvador que tomaron las cosas (v. 12). Para terminar, se indica en el v. 13 la finalidad a que tiende la actuación de Yahvé en todo cuanto sucede.

Marco

El cantor del salmo contempla retrospectivamente, con acción de gracias y con alabanzas, la curación y la ayuda que le sobrevinieron por obra de Yahvé. Por el v. 3 se ve clarísimamente que el salmista había estado enfermo de mucha gravedad y que fue curado (רפא). En los v. 7s nos describe de manera impresionante cómo fue él arrancado de una felicidad sin preocupaciones (v. 7), y tuvo la estremecedora experiencia de sentir el ocultamiento de Dios (v. 8). En los v. 10-11 se escucha luego la oración de súplica que brotó de aquella situación de angustia y aflicción y se elevó hasta Yahvé. Pero en los v. 12-13 se entonan con aire de triunfo la acción de gracias y la alabanza, ante la maravillosa trasformación que ha experimentado su suerte. Habrá que suponer que el salmista canta en el lugar santo su cántico de acción de gracias como תודה. El Sal 30 debe ser muy antiguo.

Comentario

A propósito de מזמור y לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2. 1
La definición שיר־חנכת הבית causa la impresión de haber sido

añadida —secundariamente— entre מזמור y לדוד. Es evidente que el Sal 30, como cántico de acción de gracias de un individuo, desempeñó a partir del año 165 a.C. un papel importante en la fiesta de la nueva dedicación del templo (1 Mac 4,52ss; 2 Mac 10,5ss; Jn 10,22), y por ello mismo fue trasferido de la experiencia individual a la vida de comunidad y a su culto. Parece poco probable la conjetura de Torczyners en el sentido de que las palabras שיר־חנכת הבית fueran en otro tiempo un *subscriptum* del Sal 29 (ZDMG 64 [1912] 402).

2 Con la exclamación hímnica אֲרוֹמִמְךָ יהוה («te ensalzaré, oh Yhavé») comienza el cántico de acción de gracias (cf. Sal 18,2 corregido; Ex 15,2; Is 25,1; Sal 34,4; 99,5.9; 145,1). Se «exalta» con alabanzas a Yahvé, porque él ha «elevado» (דלה) al que sufría y ha levantado al que se estaba hundiendo en el Sheol. Así como se saca un cubo del pozo (tal es el significado de דלה en *qal* en Ex 2,16.19; Prov 20,5), así también Yahvé ha sacado (cf. también Sal 18,17) de las profundidades (Sal 130,1) al que estaba gravemente enfermo (cf. *infra*). Los enemigos (cf. Introducción § 10, 4) aparecen en escena en un punto significativo de los cánticos de oración. Pronuncian un juicio sobre el que sufre y lo consideran evidentemente como quien ha sido «abandonado por Dios», descubren que la causa de la enfermedad se halla en una «trasgresión» y se burlan de quien está pereciendo por «justo castigo». Los enemigos interpretan, además, la muerte cercana como la separación definitiva de Yahvé y «se regocijan» por el éxito que han tenido al analizar la vida de aquel desgraciado. Pero, gracias a la intervención auxiliadora de Yahvé, ese «éxito» de los enemigos se desbarata. No triunfarán los poderes que separan de Dios.

3-4 En los v. 3 y 4 se ofrece un primer informe, breve y lleno de agradecimiento, del milagro de que el paciente ha sido escuchado y salvado. Sobre la invocación אלהי («Dios mío»), cf. O. Eissfeldt, *'Mein Gott' im Alten Testament*: ZAW 61 (1945-1948) 3-16. La «ardiente súplica» (שוע) de la lamentación y oración (cf. v. 10-11) fue escuchada (a propósito de שוע אל, cf. Sal 18,7; 22,25; 28,2; 31,23; 88,14). Yahvé «sanó» a la persona gravemente enferma (cf. Sal 6,3; 41,5; 103,3; 107,20; G. von Rad, *TeolAT* I, 345). Estar gravemente enfermo significa, según la mente del antiguo testamento y del cercano oriente antiguo, moverse ya en el ámbito del שאול» (Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* [1947] 93s). Mediante la curación salvadora, Yahvé

«sacó» (העלה) la נפש de la órbita del שאול, es decir, de la esfera de perdición de lo que es no-mundo, del averno que devora la vida. נפש es aquí «la vida misma», la vida del orante (H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento*, Salamanca 1975, 36). A propósito de שאול, cf. el comentario de Sal 6,6. El contraste entre la vida y la muerte es vivísimo. Yahvé hizo salir de la esfera de la muerte al orante del salmo. Lo separó del grupo de los que descienden a la «fosa». בור es aquí una expresión plástica que reúne en sí la imagen del sepulcro y del שאול. Y, así, se habla aquí del «retorno a la vida sana del hombre entero, que por su enfermedad se encontraba ya expuesto al poder de la muerte» (H. W. Wolff, 38). Ahora bien, habrá que tener en cuenta que el salmo no describe la suerte de un individuo, sino que sirvió de formulario para quienes experimentaron una salvación correspondiente a estas amplias expresiones de oración y de acción de gracias, y ahora dan gracias a Yahvé en el recinto del santuario. En este formulario podían tener cabida no pocos infortunios de la vida. Y en él se reconocía y describía la profundidad de la desgracia y se confesaba la gratitud por la salvación experimentada.

El salmista invita a los חסידים («piadosos», «devotos») a 5-6
participar en su cántico de alabanza y acción de gracias (v. 2.13), y los invita porque ellos, por la benignidad de Yahvé, están consagrados a él. Esto era habitual en Israel. La תודה se vuelve hacia un grupo de participantes en el culto, que en el lugar santo son testigos del cántico de acción de gracias (cf. Sal 22,23ss; 35,18; 40,10; 116,14). La experiencia individual de la salvación se da a conocer a la comunidad. Y en labios de ella se escucha alabanza y confesión «en santa conmemoración». Mediante el cántico de acción de gracias, se evoca en la mente el acto de salvación de Yahvé. זכר, que a menudo va en paralelo con שם, es una conmemoración que da a conocer la presencia de Dios honrada en el acto de culto. Es normal en la תודה que experiencias individuales se eleven a la categoría de comprobaciones universales que tienen forma de confesión. Así es como hay que entender el v. 6. Una vez que Yahvé ha concedido su ayuda, no ha dejado de ser un breve momento (רגע) el tiempo en que Dios estuvo airado y «ocultó su rostro» (v. 8) y permitió que el salmista sufriera en la «esfera de la muerte», mientras que su gracia se extiende a lo largo de toda la vida y la llena (cf. Is 54,7-8). La «obra propia de Dios» (*opus proprium Dei*) determina la comprensión del tiempo (cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/1, 468). El sufrimiento, el llorar, se convierte en cosa de ayer, en

cosa pasada. Con la nueva mañana, que es el momento de la intervención salvadora de Yahvé (cf. Sal 46,6; 90,14; 143,8), hace irrupción el júbilo como elemento que en adelante va a determinar la vida. En el antiguo testamento la relación del hombre con el tiempo se determina de manera decisiva por la cercanía de Dios (Sal 84,11). Con esa cercanía la vida recibe su esencial plenitud, que encierra en sí el sentido de la existencia. También la «obra extraña de Dios» (*opus alienum Dei*), a saber, su ira y ocultamiento, aparece claramente a la luz de la experiencia de la salvación[1].

7-11 En los v. 7-13 el salmista describe una vez más todo el proceso y se remonta muy lejos. Retrocede en su vida y nos cuenta los días en que él vivía sin tentaciones y tenía la convicción firme de que «¡Jamás vacilaré!» (v. 7). Esta expresión de una despreocupada seguridad de sí mismo se pone en el Sal 10,6 en labios del impío, y es característica del necio (Prov 1,32). En Dt 8,11ss y 1 Re 10,12 se pone en guardia contra el hecho de estar contento consigo mismo. Pero el salmista confiesa que por el רצון («favor») de Yahvé logró él esta seguridad imperturbada (v. 8). En una imagen intuitiva se describe plásticamente esta firme situación: העמדתי להררי עז («fui puesto sobre sólidas montañas»; cf. Sal 18,34; 27,5 y *passim*). Pero sucedió entonces que Yahvé «ocultó su rostro» e hizo que aquella persona que no había sufrido contratiempos se estremeciera de terror. Por consiguiente, de Yahvé procedían la enfermedad y el sufrimiento. La ira de Yahvé (v. 6) cayó sobre el que había sido tan feliz hasta entonces.

Desde su aflicción clamó (קרא; שׁוע en el v. 3) y presentó ante el Señor sus ardientes súplicas (v. 9). El salmista nos recuerda su oración de lamento y de súplica, de la que se citan unas cuantas expresiones en los v. 10-11. La pregunta מה־בצע בדמי («¿de qué te sirve mi sangre?») resulta, al principio, muy extra-

1. «Conditio nostra, fateor, tot miseriis in hoc mundo implicita est, tantaque varietate agitatur, ut nullus fere dies sine molestia et dolore praetereat, deinde inter tot dubios eventus fieri non potest quin assidue anxii simus ac trepidi. Quocunque igitur se vertant homines, labyrinthus malorum eos circumdat: sed quamlibet multis irae suae signis terreat Deus, atque humiliet fideles suos, dulcedinem tamen gratiae suae semper adspergit, quae moerorem temperet ac leniat. Ergo si iusta trutina examinent iram et beneplacitum, semper verum erit, illam esse momentaneam, hoc autem extendi usque ad vitae finem, quanquam ultra progredi convenit: perperam enim includitur Dei gratia intra huius caducae vitae fines. Ac omnino sic habendum, nullos, nisi qui coelestis vitae gustu supra mundum feruntur, serio hunc indefessum et perpetuum gratiae Dei cursum sentire, ut alacriter eius castigationes perferant» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 30,6).

ña. Pero su significado queda determinado claramente en el segundo hemistiquio. Como en el Sal 6,6, el orante argumenta así ante Yahvé: si yo muero («si desciendo a la fosa»), perderás, oh Yahvé, una persona que te alabe y proclame tu אמת («fidelidad»). En el שׁאול ya no se alabe a Yahvé (Sal 6,6; 88,11s; 115,17). Yahvé experimentaría entonces una pérdida, y no tendría ganancia alguna en que la persona mortalmente enferma se fuera el שׁאול. Esta argumentación tan singular que el orante formula ante Yahvé para moverle a intervenir, nos permite ver el sentido en que el salmista entiende su vida. El sentido de su existencia es alabar a Dios. Que esa alabanza no se extinga es la única razón para que Yahvé salve a quien está gravemente enfermo (cf. el comentario de Sal 6,6). En el v. 11 se expresan las peticiones características de una lamentación (cf. H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 6). El orante pide ser escuchado (שׁמע) y suplica piedad (חנן). Invoca a Yahvé como auxiliador (עזר). Pero este recuerdo de la llegada súbita de la calamidad y de la lamentación expresada queda eclipsado de nuevo, inmediatamente, por el gran acontecimiento de que Dios se ha vuelto hacia él para salvarle (v. 12).

Gracias a su intervención, Yahvé ha logrado un cambio 12
decisivo. הפך designa una inversión radical y completa de todas las circunstancias existentes. En este sentido, el verbo aparece con cierta frecuencia en el contexto de la destrucción de Sodoma y Gomorra. Como auxiliador y salvador, Yahvé ha convertido la lamentación de quien sufría en una gozosa danza en corro. La danza en corro es expresión suprema de la alegría de una fiesta (Jue 21,21; Jer 31,13; Lam 5,15). El vestido de penitencia (שׂק, «saco», «cilicio») se ha trocado por un vestido de fiesta. Yahvé mismo ha producido este cambio radical (cf. Sal 23,5). La afirmación que a manera de confesión se formula en el v. 6, tiene en este suceso el respaldo de la experiencia.

El cántico de acción de gracias de un individuo comenzaba 13
con un enunciado en forma de himno. El salmo termina también con alabanza. La primera fase del relato se desarrolla a base del comienzo hímnico (v. 1-4); la segunda fase se encamina a la alabanza final (v. 7-13). Con למען («para que») se hace referencia en síntesis a la segunda descripción. A propósito de כבוד en el sentido de «corazón», cf. el comentario de Sal 3,4.

Finalidad

Es muy significativo en el Sal 30 el hecho de que el sufrimiento experimentado, al ser contemplado desde la perspectiva de la

alabanza y la acción de gracias, aparezca a una luz especial. El sufrimiento es integrado en sentido total en el curso de la vida. Hubo una vez una época de seguridad sin perturbaciones (v. 7-8). Yahvé concedía como un favor aquella felicidad imperturbada. Pero luego hizo irrupción súbitamente la desgracia. Yahvé se ocultó. Su ira cayó sobre el hombre (a propósito de אף, cf. el comentario de Sal 6,2). La vida se hundió en la aflicción de la enfermedad y en el «ámbito de la muerte». ¿Qué sentido tenía ese acto de ira de Yahvé? A la luz del cambio radical que se ha experimentado (v. 12) y de la salvación obtenida, no se cavila sobre esta pregunta. Recibe una respuesta clara desde la certeza de la experiencia de la salvación: si Yahvé muestra su gracia, entonces todo el peso y la penalidad del sufrimiento no dura más que un «breve momento» (רגע). ¡Queda sólo un leve recuerdo del llanto de una noche! Pero ahora triunfan la clemencia y el júbilo, la acción de gracias y la alabanza. Se proclama la certeza: αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον ἀλλ' ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ (Jn 11,4). La nueva realidad de la cercanía de Dios y de la ayuda divina llena por completo la vida y determina la comprensión de la existencia. El sentido de la vida es alabar a Dios (v. 10.13). Se invita a los חסידים a que se unan a la glorificación de Dios proclamada por el individuo (v. 5). Pues la ayuda de Dios que el individuo ha experimentado, no es en sentido propio (en un sentido que se refiera únicamente a su vida privada) su experiencia personal, algo que sólo a él le concierna. Así como el formulario de la oración de acción de gracias era una pauta de plegaria para la comunidad, así también la propia experiencia de sufrimiento y, sobre todo, la experiencia de la ayuda y de la salvación por obra de Yahvé era un testimonio que se daba ante la comunidad, un testimonio que se trasmitía a esa comunidad. Y eso se hacía mediante aquellos enunciados formulados ya como una pauta. Habría sido un fallo incalculable el que ese testimonio y esa trasmisión no hubieran tenido lugar, si la persona que había sido salvada hubiera permanecido en silencio (v. 13; cf. Sal 32,8; 66,16 y *passim*). «Aquí no se trata, ciertamente, de una enseñanza en el sentido general de la palabra, de la comunicación de una sabiduría de la vida que uno ha adquirido por propia experiencia, sino que se trata de un testimonio en sentido riguroso de la palabra, es decir, de una palabra que ha adquirido su poder por haber precedido a ella un acto de Dios» (G. von Rad, *Gottes Wirken in Israel* [1974] 274). Y, así, las sentencias que se formulan en tales circunstancias (cf. v. 6) no tienen tanto el sentido de una instrucción general cuanto el de una revelación confirmada por un destino concreto.

Salmo 31

SUPLICA, CONFIANZA Y GRATITUD DE UNA PERSONA MORTALMENTE AMENAZADA

Bibliografía: H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, BZAW 49 (1928); C. Winkler, *'In deiner Hand ist meine Zeit'. Besinnung zu Ps 31,16*: BiLe 10 (1969) 134-137; W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, FRLANT 99 (1970).

1 **Para el director del coro. Salmo de David.**
2 **En ti, oh Yahvé, he buscado protección,**
¡no permitas que jamás quede avergonzado!
¡Sálvame en tu justicia![a]
3 **¡Inclina a mí tu oído,**
sálvame en seguida[b]!
¡Sé para mí roca protectora[c],
castillo fuerte para ayudarme!
4 **Porque tú eres mi roca y mi fortaleza.**
¡Por amor de tu nombre, oh Yahvé[d],
condúceme y guíame[e],
5 **líbrame de la red,**
que en secreto me han tendido!
Porque tú eres mi refugio[f].
6 **¡En tu mano encomiendo mi espíritu,**
tú me redimes, oh Yahvé, Dios fiel!
7 **Tú[g] aborreces a los que se aferran a vanas futilidades;**
pero yo confío en Yahvé.
8 **Me gozaré y me alegraré de tu bondad,**
porque has mirado mi aflicción,
porque te has fijado en las adversidades de mi alma[h]
9 **y no me has entregado en mano del enemigo,**
y has puesto mis pies en lugar espacioso.
10 **Sé clemente conmigo, oh Yahvé, porque tengo angustia,**
mi ojo está enturbiado de pena ‘’[i].

11 Mi vida trascurre en lamento
y en suspiros (se van) mis años.
Mi fuerza se deshace en 'miseria'[j],
mis huesos se debilitan[k].
12 Ante todos mis enemigos
me he convertido en oprobio,
y 'en querella'[l] para mis vecinos,
espanto para mis conocidos.
Los que me ven en la calle
huyen de mí.
13 Estoy olvidado, borrado de la mente como un muerto,
soy como vasija rota.
14 Pues oigo el murmurar de muchos
—el horror está por todas partes—,
cómo traman juntos contra mí,
planean quitarme la vida.
15 Pero yo, yo confío en ti, oh Yahvé.
Digo: Tú eres mi Dios.
16 ¡Mi futuro está en tu mano; sálvame
de la mano de mis enemigos y perseguidores!
17 ¡Haz resplandecer tu rostro sobre tu siervo,
ayúdame en tu bondad!
18 ¡Oh Yahvé!, no me dejes avergonzado, porque clamo a ti;
queden avergonzados los malvados, vayan mudos al Sheol.
19 ¡Enmudezcan los labios de la mentira,
los que con arrogancia ''[m] hablan contra el justo!
20 ¡Cuán grande es, oh Yahvé, tu bondad,
que has destinado para los que te temen,
(y) has preparado para los que se refugian en ti
delante de los hombres!
21 Tú los acoges en la protección de tu rostro[o]
contra las calumnias[p] de la gente.
Tú los acoges bajo la tienda,
lejos de la querella de las lenguas.
22 ¡Alabado sea Yahvé,
porque me ha mostrado maravillosamente su gracia
en el 'tiempo de la opresión'[q]!
23 Pero yo, yo pensé en mi angustia:
He sido 'arrojado'[r] lejos de tus ojos.
Pero tú escuchaste
mi intensa súplica,
cuando clamaba a ti.

24 **¡Amad a Yahvé, todos los que sois piadosos!**
A los fieles los protege Yahvé.
Pero él retribuye con medida colmada
a quien obra con soberbia.
25 **¡Sed fuertes y de corazón consolado,**
todos los que aguardáis a Yahvé!

a El G y Sal 71,2 añaden וְהַצִּילֵנִי. 2

b Quizás debiéramos leer aquí מַהֲרָה. 3

c ε' y Sal 71,3 leen מָעוֹן.

d Según un manuscrito y el S, habrá que suplir probablemente, 4
por razones métricas, יהוה. Sobre el problema del metro, cf. *infra*, el apartado «Forma».

e En vez de תנחני ותנהלני, el S lee únicamente נַחֲמֵנִי.

f Quizás deba preferirse la puntuación מָעוּזִי. 5

g Según un manuscrito, el G, san Jerónimo y el S habrá que leer 7
aquí שָׂנֵאתָ, porque de lo contrario no se entendería, en su tendencia de dirección opuesta, la apódosis introducida por ואני.

h El G, con su traducción ἔσωσας ἐκ τῶν ἀναγκῶν τὴν ψυχήν 8
μου, nos indica cómo hay que entender ידע ב por el contexto. Sería problemático considerar un texto hebreo הוֹשַׁעְתָּ מִצָּרוֹת, a base de la traducción que leemos en el G.

i נפשי ובטני (= «mi alma y mi cuerpo») es, seguramente, una 10
adición introducida para completar y, por tanto, debemos suprimirla.

j El G y el S leen, en vez de בעוני (= «en mi culpa»): בְּעָנִי. Mejor 11
aún σ': בְּעָנְיִי («en mi miseria», cf. v. 8). Para mantener בעוני en el TM, no hay ningún punto de apoyo en el Sal 31.

k KBL relaciona עששו con el término acádico *uššu* (= «tristeza»). Parece que no es necesario efectuar aquí ninguna corrección.

l מאד (= «mucho») tiene una extraña situación en el texto y 12
encaja mal en el contexto. Como enmienda se ha propuesto leer מוֹרָא, מָגוֹר o מָנוֹד. Probablemente, la mejor sugerencia será la de Briggs: מָדוֹן (= «querella»), cf. Sal 80,7.

m ובוז falta en el S y debe suprimirse en el segundo hemistiquio, 19
que está sobrecargado. Otros comentaristas suprimen עתק o incluso על־צדיק עתק.

n Siguiendo tres manuscritos y el G habrá que insertar, por razones 20
métricas, el nombre divino יהוה (cf. *infra*).

o Es obvio, conforme a Sal 61,5, efectuar la corrección בסתר כְּנָפֶיךָ: 21
«bajo la protección de tus alas». Pero פניך sería también posible.

p רכסי de רֹכֶס es *hapax legomenon*. Siguiendo a Bickell y a Duhm, sería obvio corregir: מרכילי.

22 q בעיר מצור (= «en la ciudad fortificada») no tiene aquí sentido. Con Wellhausen y Duhm debemos leer בְּעֵת מָצוֹר.

23 r נגרזתי se halla únicamente en este lugar en todo el antiguo testamento. Probablemente se han intercambiado las consonantes. Fluiría mejor la expresión: נִגְזַרְתִּי (cf. Is 53,8; Sal 88,6; Lam 3,54).

Forma

El Sal 31 consta de dos partes que se distinguen claramente: los v. 2-9 y los v. 10.25. Las dos partes expresan lamentación, confianza y acción de gracias. Por este motivo, se podría sostener la opinión de que el Sal 31 consta en realidad de dos cánticos diferentes (así piensa H. Schmidt). Sin embargo, vemos que también en los Sal 18; 30; 102 hay dos partes que transcurren paralelamente dentro de un mismo salmo. Evidentemente, el tipo de forma en que se aprecian dos fases, era un fenómeno bien conocido. Lo sorprendente es que, en la mayoría de los casos, el relato del cántico individual de acción de gracias que insiste en una profundísima lamentación, contiene este peculiar relato doble. Sobre los diversos elementos de la estructura del Sal 31, el análisis del género literario nos aportará elementos de juicio decisivos (cf. *infra*).

La reconstrucción métrica del Sal 31 ofrece grandes dificultades. H. Gunkel afirma lo siguiente con respecto al problema de principio: «En un texto así, es difícil decir hasta qué punto nos hallamos justificados para pulirlo». La simetría del paralelismo de los miembros se ve perturbada a menudo por versículos de tres miembros, que ofrecen considerable resistencia al intento de llegar a una reconstrucción objetiva del metro. Por eso, habrá que partir de la observación de que en el Sal 31 tenemos un «metro mixto». Habrá que ser muy prudentes a la hora de coordinar las diversas partes. Sobre todo, en los v. 2-4 las dificultades son enormes. Por eso, en cuanto a estos versículos, nos limitaremos a enunciar cómo debe entenderse la acentuación: en el v. 2: 3 + 2 + 2; en el v. 3, probablemente: 3 + 2 y 3 + 3; en el v. 4: 3 y 3 + 2. En los v. 5ss, el cuadro es el siguiente: hay dobles cadencias de ritmo ternario en los v. 6.7.8 (además, al comienzo, hay una cadencia ternaria aislada) y también en los v. 9.10.13.16.20.23 (hasta עיניך).25. Debe leerse el metro 3 + 2 en los v. 11.14.17.21 (hasta איש).24. El metro 2 + 2 + 2 aparece en los v. 5.12 (dos veces).22.23 (en la segunda parte del versículo). El metro 2 + 2 aparece en el v. 21 (segunda parte del

versículo). El metro 4 + 3, en el v. 15. El metro 4 + 4, en el v. 18. Y el metro 3 + 4, en el v. 19.

Una primera visión de conjunto (cf. *supra*) nos mostró ya que en el Sal 31 se observan diversas formas y elementos de expresión. Pero, antes de que el análisis se ocupe de las diversas unidades de la forma, tendremos que asignar la totalidad del salmo al grupo de formas de los cánticos de oración. Cf. Introducción § 6, 2. Ahora bien, en casos particulares, la interpretación del esquema estructural queda frustrado por las observaciones de crítica de la forma de que en los v. 2-18 hay peticiones, descripciones de una situación desgraciada y expresiones de confianza, mientras que entre los v. 18.19 se observa un cambio repentino, un giro decisivo. En el v. 19, la persona perseguida por enemigos tiene evidentemente ocasión y poder para enfrentarse a sus adversarios e imponerles silencio. ¡El ha sido escuchado! Por eso puede ensalzar a Yahvé y darle gracias en estilo hímnico (v. 19ss). En el v. 23 queda claramente atestiguado el giro que se ha producido en los acontecimientos: «¡Pero tú escuchaste mi intensa súplica, cuando clamaba a ti!». El salmo termina con una parenesis dirigida a todos los que esperan en Yahvé (v. 24s).

Habrá que tomar como punto de partida la idea de que el Sal 31 se trasmitía como formulario de oración. Y ahora averiguaremos hacia qué situación señala ese formulario.

Marco

Los últimos versículos del salmo muestran claramente que el cantor y el orante del Sal 31 se dirige a un grupo de personas. Evidentemente, el salmista, como era corriente con ocasión de una *todá*, había reunido en torno suyo a un grupo de oyentes, de la comunidad asistente al culto, para pronunciar en medio de ese círculo el cántico de oración y dar testimonio de lo acontecido. Cf. Introducción § 6, 2, I γ. El cántico se entona en la situación que puede reconocerse en Sal 22,23. No habrá que buscar detalles de la vida personal. Los formularios de oración estandarizan las situaciones, y sólo nos permiten conocer muy a grandes rasgos la situación de la vida del orante en la que él expresa sus sufrimientos y sus experiencias. No podemos averiguar si los cánticos de oración, compuestos y probablemente recitados en voz alta por los sacerdotes, podían ser completados y «concretados», y hasta qué punto podían serlo, por rasgos particulares de los que se hablase. Pero será difícil imaginarse con toda la viveza

que ello requiere el proceso de la tradición, recepción y complementación de estos cánticos. Especialmente los cánticos de oración extensos y que muestran diversos niveles, muestran las huellas de un proceso de trasmisión que es difícil ya reconstruir en detalle.

Del Sal 31 podremos deducir lo siguiente: La vida estaba debilitada y quebrantada (v. 10.11.13), y circundada de oprobios (v. 12). Los amigos se habían retirado (v. 12). Los enemigos se alzaban con mentiras (v. 19) y calumnias (v. 21). Se planeaba un asesinato (v. 5.14). La vida corría sumo peligro (v. 6). Todos estos enunciados hacen suponer que es probable que el formulario estuviera destinado para una persona perseguida, a pesar de ser inocente, y que se encontraba ya en el recinto del templo y había suplicado a Yahvé que le hiciera justicia. Sobre todo, el v. 2 nos recuerda la institución del juicio dictado por Dios (cf. H. Schmidt; W. Beyerlin). Pero habrá que declarar que los perfiles de esa institución han quedado muy desdibujados. No descubrimos referencias concretas al proceso sagrado del juicio dictado por Dios. Por eso, habrá que pensar más en formas convencionales de expresarse que en enunciados referidos directamente a una acción judicial.

Según todo lo que llevamos dicho hasta ahora, es muy difícil determinar la fecha de composición. Un punto de contacto —observado frecuentemente— del Sal 31 con las «confesiones» del profeta Jeremías no da pie en absoluto para afirmar que el salmo es un «ensartado de citas». Más bien habrá que pensar, cuando se descubren tales puntos de contacto, en el lenguaje estereotipado de los formularios.

Comentario

1-4 A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. A propósito de מזמור לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2.

El cántico de lamentación y súplica del orante que busca refugio en Yahvé comienza con la afirmación: בך יהוה חסיתי («en ti, oh Yahvé, he buscado protección»; Sal 7,2; 11,1; 16,1). Encontrándose ya dentro de la zona protectora del santuario, el orante suplica la intervención auxiliadora de Yahvé, porque el que no experimenta que Dios se vuelve hacia él y le salva «queda avergonzado». Su vida está completamente perdida. La preposición ב, en בצדקתך («en tu justicia»), sugiere la concepción de que la צדקה fuera una esfera de poder salvador en la que Yahvé crea

aceptación y salvación (K. Koch, Sdq *ım Alten Testament* [tesis Heidelberg 1953] 35ss). La «justicia de Dios» es la perfección de la presencia enjuiciadora y salvadora del poder, al que el orante apela en su situación de desgracia. Es digno de tenerse en cuenta el hecho de que los inocentes perseguidos, que confían en la justicia de Dios y que aguardan la *iustificatio iusti*, aguarden de la צדקה salvación y absolución. Este conocimiento de la justicia salvadora, que Lutero alcanzó leyendo los salmos y Rom 1,16s, es uno de los fundamentos de la teología de la Reforma. Pero lo esencial lo había visto ya san Agustín[1]. En todo caso, sería importante entender la צדקה, dado el contexto, no como algo que se halla en una «esfera celestial», sino —teniendo en cuenta el sufijo— interpretarla como algo «personal». El clamor הטה אלי אזנך («inclina a mí tu oído», v. 3) pide encarecidamente una respuesta. La urgencia la pone de relieve aquel deseo: מהרה הצילני («¡sálvame en seguida!»). La situación de persecución y opresión se ve clarísimamente por el anhelo de protección que tiene el orante, que desea vivamente que Yahvé sea para él «roca protectora» y «castillo fuerte». A propósito de las tradiciones sagradas del צור, cf. el comentario de Sal 18,3. El v. 4, introducido por כי, recalca la confianza del orante. Esa certidumbre, que el orante se ha apropiado personalmente, podría ser un motivo para la intervención de Yahvé. A propósito de סלעי ומצודתי («mi roca y mi fortaleza»), cf. Sal 18,3. Pero la protección suplicada debe ser eficaz también fuera del recinto del santuario, tal es el deseo del cantor. En la petición תנחני ותנהלני («condúceme y guíame») se ruega que esa salvación divina sea un estado permanente (en este sentido debe entenderse también לעולם en el v. 2). Cf. Sal 23,3. A propósito de למען שמך («por amor de tu nombre»), cf. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, BZAW 64 (1934) 53.

Las afirmaciones que se hacen en el v. 5 nos permiten ver 5-6
que el orante está siendo perseguido por enemigos astutos (a propósito del tema «los enemigos del individuo», cf. Introducción § 10, 4). Así como el cazador tiende una trampa camuflada para atrapar una pieza (G. Dalman, *AuS* VI, 335), así también los opresores tratan de capturar a su víctima y derribarla (Sal 9,16; 25,15;140,6). ¡Quiera Yahvé intervenir para su salvación!

1. «Est enım ıustıtıa Deı, quae et nostra fıt, cum donatur nobıs Ideo autem Deı ıustıtıa dıcıtur, ne homo se putet a seıpso habere ıustıtıam» (San Agustín, *Enarratıones ın Psalmos*, en PL 36/37, 233)

Con la declaración del v. 6, el perseguido pone su vida en manos del poder de Yahvé; se la entrega a él[2]. רוח es el aliento de vida y, por tanto, el potencial de vivir (L. Kohler, *TheolAT* ³, 124). פקד בידך («encomendar en tu mano»), esta declaración implica una completa cesión de la propia existencia. Se entrega la vida al ámbito de poder y a la propiedad de otra persona. No sabemos hasta qué punto la concepción está influida también por el significado del verbo פדה («redimir»). A propósito de פדה, cf. J. J. Stamm, *Erlosen und Vergeben ım Alten Testament* (1940) 14. Tampoco es fácil decidir si el perfecto פדיתה es un perfecto de certeza (como piensa H. Gunkel) o si debiéramos presuponer aquí que la plegaria había sido escuchada ya. Una interpretación con arreglo al sentido de esta segunda explicación sería muy improbable, dado el contexto. A Yahvé se le denomina אל אמת: el Dios fiel y digno de confianza (cf. 2 Crón 15,3). Desde su comienzo mismo, el Sal 31 insiste con mucho encarecimıento en la prueba constante de la realidad de la salvación (לעולם, v. 2). En este contexto, אל אמת es la designación apropiada de Dios.

7 Sı hay que leer y entender ahora el v. 7, con arreglo al TM, aunque la expresión ואני (con su tendencia hacia la dirección opuesta) creara entonces dificultades, entonces podríamos pensar por un momento en los vestigios de un juramento de purificación que terminaba en una declaración de confianza y lealtad hacia Yahvé (cf. el comentario de Sal 7,4ss). Pero si leemos שָׂנֵאתָ —y esto es más probable—, entonces el v. 7 habría que entenderlo así en su contexto: Yahvé se muestra como אל אמת, como el Dios fiel; y su fidelidad consiste en que él hace sentir a los idólatras los efectos de su odio. Términos como הבלים (Dt 32,21; 1 Re 16,13.26; Jer 8,19; 14,22) o הבלי שוא (Jon 2,9), como denuncias proféticas de los «númina» paganos, podrían tener su «Sitz im Leben» en el culto de renuncia o abjuración de las divinıdades paganas. Ahora bien, el salmista no se cuenta

2 «Hıc unus est ex praecıpuıs Scrıpturae locıs ad corrıgendam dıffıdentıam maxıme ıdoneus Prımum ne se perversıs curıs et molestııs ultra modum torqueant fıdeles, deınde, ne metu fractı, ab offıcıo dıscedant, ne ad captandas vanas spes et fallacıa subsıdıa defluant vel labantur, ne terrorıbus succumbant, ne denıque mortem exhorreant· quae lıcet carnıs sıt ınterıtus, anımas tamen non exstınguıt Praecıpue vero ad superandas omnes tentatıones valere hoc debet, quod Chrıstus anımam suam morıens Patrı commendans, omnes suorum anımas custodıendas suscepıt ıdeo et Stephanus Act 7,59 eum custodem ınvocat Domıne Jesu, suscıpe spırıtum meum, ınquıt Caeterum, quıa anıma sedes est vıtae, ıdeo pro vıta accıpı satıs notum est» (Calvıno, *In lıbrum Psalmorum Commentarıus*, a proposıto de Sal 31,5)

entre los que se aferran a «vanas futilidades» (a propósito de שמר cf. Os 4,10; Jon 2,9). El confía en Yahvé.

8-9 Las palabras אגילה ואשמחה בחסדך («me gozaré y me alegraré de tu bondad»), al comienzo del v. 8, podrían entenderse como voto de un futuro cántico de acción de gracias o incluso como cántico de acción de gracias en sí mismo. Ambas interpretaciones son posibles. A propósito de חסד, cf. el comentario de Sal 5,8. Si Yahvé muestra su «bondad», entonces es que ha visto la aflicción y las adversidades de quien se lamenta, no le ha permitido que «quede avergonzado», y por consiguiente no le ha abandonado a merced de sus enemigos. Sobre el significado de la raíz רחב en במרחב, cf. el comentario de Sal 4,2.

10-19 Mientras que los v. 8 y 9 contienen ya el sonido del cántico de acción de gracias, vemos que el salmista, en la segunda fase del salmo (que comienza en el v. 10), desciende de nuevo a las profundidades de la aflicción y la opresión. Se renueva con voz intensa la súplica pidiendo la concesión clemente de la salvación. Y se hace, con emotiva alusión a la angustia y estrechez (צר) que atenaza la vida. La energía vital va cediendo. Así lo afirma la frase עששה בכעס עיני («mi ojo está enturbiado de pena»; cf. Sal 6,8). Podríamos ver en los v. 10.11 la lamentación de una persona gravísimamente enferma. Pero es probable que, en este pasaje, hayan tenido acceso al cántico del perseguido ciertas fórmulas estereotipadas de la lamentación de los enfermos. Estas expresiones describen intuitivamente la debilidad y el quebranto en que se halla un perseguido. Se ve envuelto en oprobios y afrentas (v. 12). Aun los amigos y allegados han abandonado a quien está pasando por esos tiempos borrascosos (cf. Sal 38,12; 55,14; 88,9.19). Olvidado como un muerto, hecho añicos como una vasija de barro: he ahí las dos comparaciones que se suceden inmediatamente para exponer plásticamente toda la desgracia por la que está pasando aquella persona (v. 13). A propósito de la segunda imagen, cf. Jer 22,28; 48,38.

Pero del peligro amenazador se habla principalmente en el v. 14. El perseguido escuchó las murmuraciones de los enemigos, que planeaban dar un golpe contra él. מגור מסביב («el horror está por todas partes») podría ser una expresión corriente para significar un peligro del que no se ve escapatoria (Jer 6,25; 20,10; 46,5; 49,29). El objetivo del golpe es לקחת נפשי («quitarme la vida»). Pero, aun en medio de esta aflicción mortal, el orante confía en Yahvé (cf. v. 7). Cita la declaración de confianza: אלהי אתה («tú eres mi Dios»). A propósito de אלהי, cf. O. Eiss-

feldt, *'Mein Got' im Alten Testament*: ZAW 61 (1945/1948) 3-16. Vienen después las palabras de sumisión y entrega a la confianza. A propósito de la combinación, propuesta por W. F. Albright, de עתות con el acádico *'anatu-ettu*, cf. el comentario de Sal 9,10. Sobre la petición que aparece en el v. 16, cf. los v. 5.9.

פנים, en el v. 17, es una «visualización» de Yahvé (L. Köhler, *TheolAT*[3], 110). Hacer que «resplandezca el rostro» sería señal de la presencia benigna y amistosa de Dios (Núm 6,25), mientras que que «desaparezca» la luz de su rostro (Sal 4,7) sería señal de su ira. ¿Piensa el orante en que Yahvé haga resplandecer su rostro en una teofanía? Una aparición de Dios ¿manifestaría la bondad (חסד) de Dios? Cf. el comentario de Sal 7,7-10. A propósito del v. 18, cf. el v. 2. Yahvé demuestra que concede salvación y que hace que intervenga su poder, cuando hace enmudecer a los רשעים y los envía al שׁאול. A propósito de שׁאול, cf. Sal 6,6. En el v. 19 vemos claramente que se habían lanzado contra el salmista acusaciones calumniosas. El orante suplica ardientemente la intervención de Yahvé: una intervención que haga enmudecer aquellas mentiras.

20-23 En los v. 20-23 los elementos hímnicos resaltan innegablemente en primer plano. מה al comienzo del v. 20 y ברוך al comienzo del v. 22 son signos claves del lenguaje del himno, que se pone de manifiesto en el cántico de acción de gracias. Yahvé ha destinado y preparado inmensa bondad para los que le temen y se refugian en él. Por tanto, la salvación estaba preparada ya desde hacía tiempo. Sólo que se hallaba oculta, y ahora aparece en primer plano al ser escuchada la oración. A propósito del נגד, cf. Sal 23,5. בני אדם designa (lo mismo que אנוש en Sal 9,21; 10,18) los enemigos del individuo, que son seres humanos, y no Dios, por arrogantes que sean (v. 19). Como en el v. 20, vemos que también en el v. 21 se expresan en forma hímnica experiencias —más que nada— de validez y aplicación universal. Yahvé cobija a todos los que buscan refugio en él, «en la protección de su rostro». סתר פניך es el ámbito protector de la cercanía de Dios. A propósito de פנים, que aquí es probablemente original, cf. v. 17. Las calumnias de los enemigos pierden su fuerza en el ámbito de la presencia de Dios.

En el v. 22 se expresa ahora la experiencia personal de la salvación. El orante ha sido bendecido maravillosamente. A propósito de הפליא חסדו לי («me ha mostrado maravillosamente su gracia»), cf. Sal 17,7. Yahvé ha concedido su salvación. Esto es ya un hecho. Es un milagro, una maravilla. El orante vuelve otra vez la mirada atrás, en el v. 23, y dice cómo se hallaba al borde de la desesperación. Pero Yahvé escuchó su clamor.

El cántico de acción de gracias muestra siempre la tendencia a dar testimonio de acontecimientos, a referir experiencias, a instruir y exhortar. Esta tendencia didáctica aparece en las palabras parenéticas de exhortación de los v. 24.25 (cf. G. von Rad, *TeolAT* I, 440, nota 8). Hay una invitación a disfrutar del amor a Yahvé. El protege a quienes le son fieles (cf. Sal 12,2). G ofrece un enunciado distinto, que se acerca a lo que se dice en Is 26,2 y Ex 34,7. «Yahvé retribuye con medida colmada al soberbio»; el objeto directo se halla aquí en acusativo (BrSynt § 90c). El v. 25 podría ser una adición. 24-25

Finalidad

Comenzaremos con la observación ya formulada, a saber, que en el Sal 31 se hallan reunidos y entretejidos diversos fragmentos para constituir un conjunto. Este hecho hace que sea difícil reconocer la finalidad del poema o incluso un hilo que conduzca a través de todo él. El exegeta sentirá la tentación de orientarse por pautas generales: peticiones, descripciones de situaciones desgraciadas, confianza y acción de gracias y dejará que se le escapen los matices, al perseguir una concepción total generalizadora. Pero, en lo que se refiere a los detalles, habrá que poner de relieve las características de la petición, que se halla entretejida de manera particularmente íntima con las expresiones de confianza. En muchos aspectos, el Sal 31 es modelo insigne de una oración que está segura de ser escuchada. El orante, lleno de confianza, no se cansa nunca de adherir a cada una de sus peticiones una expresión de confianza. Sobre todo, se enuncia incesantemente el acto de ponerse plenamente en manos de Yahvé. Este acto alcanza su punto culminante en aquella afirmación: «¡En tu mano encomiendo mi espíritu, tú me redimes, oh Yahvé, Dios fiel!» (v. 6). Según Lc 23,46, fue la oración de Cristo al morir en la cruz. Ahora bien, esta entrega completa de sí mismo, basada en una confianza total, se halla bajo el signo de la certeza de que Yahvé no sólo ha mirado y se ha dado cuenta de toda esa vida, inundada de calamidades, herida por el oprobio y la persecución, sino que además la ha aceptado (v. 8). Aun frente a los enemigos que llegan hasta él con mentiras y con odio, y en una situación de supremo abandono, el orante exclama: «¡Tú eres mi Dios¡ ¡mi futuro está en tu mano!» (v. 15s). El salmo termina con acción de gracias y alabanza. Todas las peticiones han sido satisfechas. Todo el salmo, particularmente los

v. 20s, certifica quién es el אל אמת (el «Dios fiel», v. 6). Con su fidelidad y su fiabilidad, Yahvé concede graciosamente al que ha sido salvado, que se sentía ya abandonado por todos (v. 25), le concede —digo— su bondad y su protección, y le da amparo y libertad.

Del sufrimiento y de la acción de gracias, de la experiencia de la ayuda divina, emerge la parenesis con que concluye el salmo. El que espera la ayuda de Dios debe sentirse confiado y consolado (v. 25). La oración es testimonio del אל אמת («Dios fiel», v. 6). La verdad de Dios es la confirmación de su gracia y fidelidad.

DE LA DICHA POR EL PERDON DE LOS PECADOS

Bibliografía: E. Baumann, *Struktur-Untersuchungen im Psalter I*: ZAW 61 (1945-1948) 140s; R. G. Castellino, *Psalm XXXII,9*: VT (1952) 37-42; A. S. van der Woude, *Zwei alte* Cruces *im Psalter*: OTS 13 (1963) 131-135; R. W. Jenson, *Psalm 32*: Interp 33 (1979) 172-176.

1 De David. *Maskil.*
¡Feliz aquel cuya trasgresión es perdonada[a],
cuyo pecado es cubierto!
2 ¡Feliz el hombre a quien Yahvé
no imputa culpa,
en cuyo corazón no hay falsedad!
3 Mientras guardé silencio, mis huesos se consumían[b]
por estar gimiendo todo el día.
4 Pues día y noche cargaba pesadamente
sobre mí tu mano.
'Mi lengua'[c] se había trasformado
'como'[d] en el ardor del estío. Sela.
5 Entonces te manifesté mi trasgresión,
no oculté mi culpa.
Dije: Confesaré
a Yahvé mis delitos[e].
Y tú perdonaste
la culpa de mis trasgresiones. Sela.
6 Por eso ha de orar
a ti toda persona piadosa,
en el tiempo en que (te) encuentre[f].
«Cuando se desborden grandes aguas,
no le alcanzarán».
7 Tú eres mi refugio,
me libras de la angustia.

De ‘escudos’[g] salvadores
me rodeas. Sela.
8 **Yo te mostraré y te haré saber el camino que debes seguir,**
te aconsejaré, ¡sobre ti mi ojo!
9 **No ‘seas’[h] como caballo y asno sin entendimiento,**
‘cuya fuerza’[i] no se doma sino con freno y brida.
¡Nadie se te acercará!
10 **Numerosos son los dolores del malvado[j],**
pero a quien confía en Yahvé, él lo rodea de bondad.
11 **¡Alegraos por Yahvé y regocijaos, vosotros los justos,**
y dad voces de júbilo, los que sois rectos!

1 **a** נשוי representa aquí a נשא. Esa ortografía debe entenderse como una acomodación al paralelo כסוי.

3 **b** Varios manuscritos: כָּלו.

4 **c** El TM es ininteligible, porque לשדי, derivado de לָשָׁד (=«bollos de aceite», «pasteles al horno», Núm 11,8), es un término absurdo. La corrección לשני, propuesta ya por Olshausen, parece razonable.

d TM: «en el ardor del estío». Preferible: כחרבוני (σ’ T: «como en el…»).

5 **e** Algunos manuscritos, G, a’, σ’, san Jerónimo: כשעי.

6 **f** En la construcción de esta parte del versículo, רַק es un término difícil y extraño. Una corrección del término por רַע origina cambios problemáticos para la palabra מצא. G. Müller enmienda el texto proponiendo: עֵצם רַע («en el tiempo en que predomina la desgracia»). Por el contrario, E. Baumann corrige así: רק לעת בהמצאו = «tan sólo cuando tú te dejas hallar» (ZAW 61, 141).

7 **g** רני sería plural, del infinitivo רן (רנן). G, α’ san Jerónimo entienden רני (= «mi regocijo») como interpelación para designar a Dios (Baethgen). Estas explicaciones son muy problemáticas. Nos atrae más la corrección de Budde: מָגִני («con escudos de salvación me rodeas»).

9 **h** En consonancia con el contexto, se aguarda aquí el singular תהי (dos manuscristos).

i עֶדיו = «su ornato». El G: τὰς σιαγόνας αὐτῶν = «sus mejillas». S. Mowinckel piensa en עֶדי, un término que no tiene sólo el significado de «ornato», sino también de «fuerza» o «pasión» (*PsStud* I, 52s). Probablemente será preferible leer עֻזו.

10 **j** Sobre la posición del adjetivo atributo, cf. BrSynt § 58.

Forma

En el metro del Sal 32, conviene tener en cuenta que en los v. 3-5 se suceden dos secciones de versificación análoga, cada

una de las cuales termina con סלה (v. 3-4 y el v. 5), y que están caracterizadas en cada caso por los metros 3 + 2 3 + 2 2 + 2. Esta sección media de la primera parte del salmo (v. 1-7) está enmarcada por dos felicitaciones (al comienzo, en los v. 1 y 2): 3 + 3 + 2 (3) y por enunciados didácticos o al estilo de una confesión en los v. 6-7: 2 + 2 + 2 3 + 2 2 + 2 2 + 2. El metro de la segunda parte (v. 8-11) del salmo es de tipo diferente. Aquí la secuencia es: 4 + 3 4 + 4 (2) 3 + 4 4 + 3. Por tanto, esta segunda parte del salmo se diferencia claramente de los v. 1-7.

El Sal 32 pertenece al grupo de formas de los cánticos de oración (cf. Introducción § 6, 2). Es significativa la interpelación que se hace a Yahvé en los v. 4-7, a los que debe añadirse también el v. 3. Estos versículos, que constituyen propiamente la sección central del salmo, contienen descripciones de la situación de desgracia y (en el v. 7) expresiones de confianza. Cuando en el v. 11 resalta destacadamente una exhortación imperativa a la alabanza, nos damos cuenta de que el Sal 32 debe entenderse como *todá*, como cántico de acción de gracias de un individuo. Cf. Introducción § 6, 2, I γ. Tales cánticos de acción de gracias —aunque aparezcan únicamente de manera rudimentaria— deben entenderse casi siempre como el cumplimiento de un voto. Así, pues, el salmo reúne todas las características de una *todá*: descripción de la desgracia, invocación de Dios y ayuda experimentada, acción de gracias o exhortación a la alabanza. El giro decisivo queda señalizado por el pasaje de los v. 8s, que debe entenderse, seguramente, como palabras pronunciadas por Yahvé. Este punto de vista ha sido contestado, y muy recientemente se ha opuesto a él F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 22 [1969] 238s. Se ha hecho notar que no suele hacerse semejante cita de palabras de Yahvé; que debemos pensar, más bien, en una «interpelación, de tono sapiencial generalizador, dirigida a otras personas» (239). Pero habrá que replicar: ¿dónde encontramos semejante interpelación en singular, de tono sapiencial generalizador, en unas palabras dirigidas a otra persona? Y, sobre todo: ¿qué individuo se atrevería a decir a un semejante: «Yo te mostraré y te haré saber el camino que debes seguir, sobre ti mi ojo» (v. 8)? Estas palabras, por su contenido, no pudieron ser pronunciadas sino por Yahvé (cf. *infra*, «Comentario»).

Hay que tener en cuenta, además, los elementos sapienciales que hay en el Sal 32. Es innegable la influencia de poemas didácticos. Cf. Introducción § 6, 5. Los v. 1.2 presentan una felicita-

ción que es característica de los poemas didácticos de la literatura sapiencial. Cf. el comentario del Sal 1; cf. también: H. Schmidt, *Grüsse und Glückwünsche im Psalter*: ThStKr 103 (1931) 141-150; W. Janzen, Ašrē *in the Old Testament*: HThR 58 (1965) 215-226 (con la sugerencia de que se traduzca así: «es envidiable aquel que...»). En el Sal 32, el v. 10 es también una sentencia plasmada por la sabiduría que nace de la experiencia. Por consiguiente, el cántico de oración, presentado en el v. 11 como una *todá* por su intención y por el filo de su forma, está impregnado intensamente de las características sapienciales de la poesía didáctica. Habrá que suponer, seguramente, que el salmo se utilizaba como formulario litúrgico. En ningún caso debiéramos pensar en el cántico de oración como salmo penitencial.

Marco

El cántico de acción de gracias de un individuo, revelado en el v. 11, se basa en el acontecimiento de haber experimentado la salvación, experiencia que fue trasmitida por las palabras de Dios referidas en los v. 8-9. En presencia de un grupo de personas, el orante habla de su desgracia y de la gracia recibida (v. 3-5). Semejante *todá* tenía su «Sitz im Leben» en el santuario. Se puede presuponer una situación como la que se describe en el Sal 22,23 (cf. la exhortación del v. 11). Frecuentemente, los cánticos de acción de gracias del Salterio tienden a narrar experiencias y a enseñar, a hacer una confesión de fe y a exhortar vivamente. Aquí es donde tienen acceso elementos de la poesía didáctica de carácter sapiencial. Durante la historia de la trasmisión, esto va sucediendo a ritmo creciente. Para el Sal 32 hay que señalar una fecha relativamente tardía.

Pues bien, ¿cómo habrá que definir y explicar concretamente la desgracia del orante, tal como puede reconocérsela en el cántico de oración? H. Schmidt pensaba en una persona gravemente enferma. Pero hemos de admitir que no se formula ninguna petición pidiendo la curación. La desgracia de la que el orante sabe ya que ha sido liberado, es la desgracia del pecado. No la enfermedad y la curación sino la culpa y el perdón son los temas determinantes del salmo. Y, así, debiéramos preguntarnos prudentemente si el Sal 32 debe asociarse con los sacrificios por el pecado y con los ritos de purificación (S. Mowinckel, *Religion und Kultus* [1953] 89). Una posibilidad es que un poema que

originalmente hubo pertenecido a tales ritos, se disociara más tarde de la conexión con el culto.

Comentario

A propósito de לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2. A propósito 1-2
de מַשְׂכִּיל, cf. Introducción § 4, n.º 5.

El cántico de acción de gracias comienza, de manera alegre pero —al mismo tiempo— grave, con dos felicitaciones introducidas por אַשְׁרֵי (cf. H. Schmidt, *Grüsse und Glückwünsche im Psalter*: ThStKr 103 [1931] 141-150). Estas felicitaciones son gozosas declaraciones de una persona que ha experimentado su propia salvación (v. 5b), y que así se lo proclama a otros, queriendo ganarles para su misma experiencia: אַשְׁרֵי נְשׂוּי־פֶּשַׁע («féliz aquel cuya trasgresión es perdonada»). En los v. 1-2 se utilizan tres términos para expresar la culpa, y conviene que captemos bien su contenido semántico. פֶּשַׁע es «romper con Dios alejándose de él» (F. Delitzsch), «la rebelión de la voluntad humana contra la voluntad de Dios» (L. Köhler, *TheolAT*^{3}, 160). חטאה designa el «fallo», el «yerro» o «extravío» (L. Köhler, *TheolAT*^{3}, 158). Y עון tiene el significado: «perversión», «distorsión» (F. Delitzsch); expresa «los sentimientos que no están acordes con la voluntad de Dios» (L. Köhler, *TheolAT*^{3}, 159). A propósito de נשׂא פשׁע, cf. J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament* (1940) 67s. Resulta «difícil decir si la expresión se basa simplemente en la imagen del pecado que ha sido quitado como se quita cualquier otro objeto, o si esa imagen tenía una forma especial que se remontaba a alguna práctica» (J. J. Stamm, 69s). En todo caso, las diversas expresiones que en los v. 1.2 describen el perdón de los pecados se convirtieron en fórmulas permanentes. Esto se aplica especialmente a la expresión כסה חטאה = «cubrir el pecado» (J. J. Stamm, 72s). La frase לא חשב עון («no imputar culpa») se basa seguramente en un acto de declaración (G. von Rad, *TeolAT* I, 463s). Se ensalza como feliz a aquella persona que ha experimentado los profundos y extensos efectos salvíficos del perdón. En este sentido habrá que entender el triple enunciado.

רוח, traducido como «corazón», debe entenderse en conexión con la neutralidad ético-religiosa de este concepto (cf. H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento* [Salamanca 1975], 60). Tanto el «corazón» como la «voluntad» pueden ser remisos

o enérgicos, sinceros o engañosos. Cuando Yahvé perdona, toda la orientación del pensar y del querer queda libre de falsía.

3-5 La narración de la experiencia personal del milagro del perdón tiene el carácter de una demostración ilustrativa, que da testimonio de la felicidad proclamada en los v. 1.2. Pero en primer lugar se habla del tormento y de la carga que supone la existencia abrumada por la culpa. La culpa retenida en el hombre, guardada en silencio, tiene efectos destructores y consumidores sobre la condición física del individuo. La vida la destruye y devora ese poder opuesto a Dios. En un nivel más profundo que el de la causalidad entendida racionalmente, ven los salmos la relación misteriosa entre la culpa y la enfermedad (G. von Rad, *TeolAT* I, 346). Si el hombre calla, si no se abre a Dios, entonces «sus huesos se consumen». Tal desgracia se entiende frecuentísimamente en el antiguo testamento como efecto de la ira de Dios (cf. el comentario del Sal 6). El orante del Sal 32 habla de la «mano» de Yahvé que carga pesada y opresoramente sobre su vida (cf. Sal 38,3). En el ardor de la fiebre se le reseca la lengua (cf. Sal 22,16). Pero el cambio decisivo se produce cuando el individuo, quebrantado, confiesa sus delitos y no silencia ya ante Yahvé su culpa. Aquí no se trata sólo del «poder de alivio que tiene la palabra comunicativa» en sentido fenomenológico general (G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* [1933] 419), sino de la existencia que se abre hacia Yahvé y se lo confiesa todo. La decisión de אודה עלי פשעי ליהוה («confesaré a Yahvé mis delitos») rompió el hechizo. A propósito de הודה en el sentido de «confesar», cf. Prov 28,13. Ahora bien, a la confesión de la culpa, Yahvé reacciona inmediatamente con el consuelo del perdón (Prov 28,13; 1 Jn 1,9)[1]. Fijémonos en que, para el salmista, el verse libre de su pecado es más importante que el restablecimiento físico, que no se menciona con una sola palabra (cf. J. J. Stamm, 132). La salvación obtenida gracias al perdón es el origen de la curación (Mt 9,2). El texto nos ofrece la ocasión de tener en cuenta aquellas convulsiones psíquicas y aquellos daños que se producen por no confesar abiertamente la propia culpa. Evidentemente, una de las experiencias primor-

1 «Caeterum his verbis docet, quoties se peccator cum ingenua confessione offeret, reconciliationem cum Deo paratam fore: quia non sibi uni placabilem fuisse Deum recitat, sed communem in suo exemplo doctrinam tradit, ne dubitent qui laborant sub onere sibi fore propitium, simul ac recta et voluntario affectu ad eum se contulerint» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a proposito de Sal 32,5)

diales del hombre es que la culpa, cuando está encubierta y enquistada, destruye desde las profundidades del interior toda la vida de la persona. Y esto se manifiesta, posiblemente, en procesos de enfermedad física.

A propósito del tema «culpa y perdón», es muy aleccionadora la comparación con un «poema babilónico tardío». En él, un orante expresa una «lamentación para tranquilizar el corazón de cada uno de los dioses». Confiesa así: «¡Señor mío!, los pecados pesan gravemente, las omisiones pesan gravemente». El padecimiento surgió por la ira de los dioses, por un funesto conjuro de enfermedad: «El señor, en su cólera, me miró con irritación; el dios, en su furor, se volvió contra mí; la diosa, airada conmigo, me causó la enfermedad». Pero en la lamentación y en la súplica se manifiesta una impresionante incertidumbre y desorientación con respecto al mundo de los dioses. El cántico comienza con las palabras: «¡Ojalá se haga menos intensa conmigo la cólera de mi señor! ¡ojalá el dios a quien no conozco, me dé descanso! ¡ojalá la diosa a la que no conozco, me dé descanso!». En consonancia con esta última incertidumbre acerca de los dioses, hay también incertidumbre y falta de claridad acerca del yo personal: «El pecado que he cometido, no lo conozco; las omisiones de que soy culpable, no las conozco; la abominación que he comido, no la conozco; la abominación por la que he andado, no la conozco». De este estado de angustia brota la patética descripción de la situación: «Constantemente busco (ayuda), pero nadie me extiende una mano; lloro, pero nadie acude a mi lado; doy gritos lamentándome, pero nadie me escucha; estoy atormentado, estoy cubierto (como con un paño), no soy capaz de ver». La lamentación termina con una súplica de que alguien le salve de esas «aguas pantanosas»; que alguien «deshaga» el conjuro que sobre él pesa. Sobre el texto, cf. S. Langdon, *Babylonian Penitential Psalms*, 39-44; A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* (1953) 225ss.

La narración acerca de la desgracia que es el pecado y sobre 6
el perdón del mismo v. 3-5) pasa en el v. 6 a sacar una «conclusión didáctica» introducida por על־זאת («por eso»). La experiencia de la situación desgraciada y de la salvación debe impulsar a toda persona piadosa, que viva en la alianza con Yahvé, a orar a Dios לעת מצא רק («en el tiempo en que [te] encuentre»). Este enunciado, muy difícil de captar en su construcción, debe relacionarse seguramente —por su sentido— con Is 49,8; 55,6. Pero ¿qué es: el tiempo en que se encuentra (a Yahvé)? ¿se trata de la «hora de la presencia divina en el culto de la fiesta» (como asegura A. Weiser)? ¿se puede fijar así sacralmente el instante? El plazo ¿no deberá determinarlo, más bien, el acontecimiento —no sujeto a control ajeno— de que Yahvé se vuelva clementemente hacia la persona (como se desprendería de Is 49,8; 55,6)?

Pero el significado de la tendencia didáctica es, indudablemente, el siguiente: quien a tiempo busca refugio en Yahvé y se abre a él, no sufrirá daño alguno ante el embate de las olas de la perdición. A propósito de la metáfora מים רבים («grandes aguas»), cf. Sal 18,5; Is 8,7s; 17,12; 23,3. Se piensa en el desbordamiento repentino de los arroyos por aguas torrenciales. Pero el חסיד, que invoca a Yahvé a su debido tiempo, se halla en lugar seguro, muy por encima del fondo de los valles (G. Dalman, *AuS* I, 211).

7 En el v. 7 se glorifica con una confesión de confianza el poder de Yahvé que brinda cobijo y protección. Yahvé salva de la situación angustiosa. Con escudos salvadores rodea para protegerle a quien se ha confiado a él (cf. el comentario de Sal 3,4). En el curso de la comunicación didáctica, este enunciado debe entenderse también a manera de ejemplo.

8-9 Con respecto a los v. 8.9, H. Gunkel defiende la concepción de que el salmista es el hablante, quien —como un sabio— se dirige a personas sin experiencia. El mencionado especialista hace referencia a enunciados paralelos en Sal 34,12 y Job 15,17. En el curso de su interpretación, עיני se corrige por בני. Asimismo, F. Delitzsch opina que el hablante de los v. 8-9 no puede ser Yahvé. Su razón: «El interpelado tendría que ser el compositor del salmo, pero éste ha adquirido ya el conocimiento del que aquí se trata». Tenemos que oponernos a estas explicaciones. 1. Por de pronto en el metro, los v. 8s difieren de otras máximas didácticas del Sal 32. 2. Si examinamos las cosas detenidamente, vemos que las diversas afirmaciones que se formulan en los v. 8-9 son declaraciones divinas, sobre todo las palabras: איעצה – עליך עיני – בל קרב אליך («te aconsejaré»; «sobre ti mi ojo»; «nadie se te acercará»). Contra el argumento de Delitzsch, debemos señalar que el cántico de acción de gracias de un individuo toma todos sus conocimientos del oráculo divino decisivo, el cual se cita en los salmos no raras veces (cf. J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 [1934] 81-92). 3. En Sal 16,11 y en el Sal 25 se habla de que Yahvé muestra el camino, hecho esperado por el orante y concedido por Dios. Por tanto, los v. 8-9 deben entenderse como las palabras de una sentencia divina, citada en el cántico de acción de gracias. La promesa עליך עיני («¡sobre ti mi ojo!») aseguraba al orante la presencia salvadora de Dios (cf. Sal 33,18). Y la garantía בל קרב אליך («¡nadie se te acercará!»), que se refleja en los v. 6b.7, declaraba la inviolabilidad de quien había recibido gracia. Habrá que contar, desde luego, con que el lenguaje de la «sabiduría», que es decisivo en el Sal 32, ha tenido también su efecto en la reproducción de la sentencia divina, so-

bre todo en el v. 8a. Sin embargo, el sufijo en singular nos hace ver que es imposible pensar en que el hablante sea el salmista (cf. el contraste con la interpelación del v. 11). Asimismo, el v. 9a adquiere una significación específica, cuando pensamos en una exhortación de Yahvé dirigida a la persona insensata, desenfrenada y terca, que al margen de Dios quiere encargarse de su propio destino (v. 3-4). Y con esto enlaza inmediatamente el enunciado, basado en la experiencia, que se formula en el v. 10. Este enunciado no supone una «ingenua teoría de la retribución» (R. Kittel), sino una realidad que alguien ha experimentado y sufrido en la propia carne. El salmista compartía, él mismo, la forma de existencia del רשע. Sobre él carga el peso de la culpa de haberse alejado de Yahvé. No quería abrirse a Dios ni confiarle su vida. Por eso, él sufría רבים מכאובים («numerosos dolores», cf. v. 3-4). Su cuerpo se consumía. Y esto era efecto de la actitud existencial del רשע. En todo caso, así lo explica y afirma el salmista, a quien toda su desgracia se le presenta ahora a una nueva luz, después de haber sentido la dicha del perdón (v. 1-2) y de haber experimentado la salvación gracias al חסד divino (v. 10b). Frente a la rigidez y la obstinación del רשע se halla la existencia de quien confía (בוטח), una existencia rodeada por la bondad. Es importante fijarse en que, tampoco en este contexto, se habla para nada de una curación. En lugar de los «numerosos dolores» (רבים מכאובים), tenemos ahora el חסד (la «bondad» o «misericordia»).

El salmo termina con una invitación a la alegría y al júbilo 11
a causa de Yahvé. Y esta invitación nace del tipo de salmo, que es un himno. No nos sorprende en absoluto el que ahora se anime a los צדיקים («justos») y a los ישרי־לב («rectos de corazón») a tributar alabanzas, con profundo agradecimiento.

Finalidad

La interpretación del Sal 32 en los comentarios recientes se ha visto ensombrecida en parte por graves malentendidos. B. Duhm observa —refiriéndose principalmente al v. 10—: «Es cómodo imaginarse que la religión existe para crear en nosotros la felicidad, salvaguardarla y restaurarla en seguida, cuando se haya enturbiado, y para creer que los impíos impenitentes son los eternamente desdichados. Pero el cristianismo no es eso». En estas palabras, la «teoría de la retribución» se halla hasta tal punto

alejada de la realidad básica del cántico de acción de gracias, que no aparece sino como una afirmación dogmática distorsionada y abstracta. Ahora bien, el secreto del Sal 32 consiste en que este cántico transporta desde un principio al oyente y al lector a la realidad dichosísima del perdón y de la salvación obtenida. La forma de vida del רשע, que se encierra en el círculo vicioso de la culpa y del alejamiento de Yahvé, se deja a un lado, como actitud que no conduce sencillamente a ninguna parte (v. 3-4). El «perdón» y la «bondad» son los dones que proceden de Yahvé, y que él da espontáneamente a quien le abre su vida y le confiesa su culpa (v. 5). Carece sencillamente de toda objetividad el atribuir al salmista un craso eudemonismo. En el Sal 32 se revela de veras, y se revela de manera sorprendente lo que es la «felicidad», lo que es la *verdadera felicidad*. El perdón de la culpa (v. 1-2) y el חסד: he ahí la verdadera felicidad, y no el «restablecimiento rápido» y la curación exterior.

Y, así, es muy problemático también el juicio de H. Gunkel, cuando dice, entre otras cosas: «Las vivencias internas de las que habla el salmista van siempre acompañadas por las vivencias externas, más aún, están causadas por estas últimas». Podríamos preguntar en primer lugar: ¿qué es lo que justifica para hacer esta distinción entre vivencias «internas» y «externas»? ¿no constituye la base de todo ello una antropología muy problemática, inspirada en ideas de un dualismo de carácter idealista? Y podríamos seguir preguntando: ¿dónde encuentra Gunkel sus puntos de partida para afirmar que las vivencias internas del salmista están suscitadas únicamente por las vivencias externas? Porque en todo el cántico de acción de gracias no se trata más que de un solo tema: de la relación de una persona con Dios, relación que había quedado rota y que ha sido restaurada por el perdón. Y esa persona no es una entidad en dos partes, sino una sola unidad en cuerpo y alma. Todas las modernas especulaciones sobre la «antigua causalidad entre la culpa y la enfermedad» son ya muy discutibles en su mismo punto de partida, porque parten de una división del hombre, división que debe luego cerrarse mediante un cosido o construcción secundaria (la «causalidad»). Cuando Gunkel declara, a propósito del Sal 32, que es uno de los siete salmos penitenciales de la Iglesia: «la penitencia del salmista se halla sólo relacionada de lejos con la penitencia cristiana», entonces el citado especialista está proyectando en el concepto de «cristiana» una antropología dualista. Ahora bien, siempre que la Iglesia ha recitado el Sal 32 como cántico penitencial —sin las limitaciones de categorías antropológicas dualistas—,

entonces ha penetrado en un nivel más profundo de la unidad cuerpo-alma en presencia de Dios.

Cuando el apóstol Pablo cita en Rom 4,7-8 el pasaje de Sal 32,1-2 como testimonio de la δικαιοσύνη χωρὶς ἔργων, entonces esta cita está ocasionada primero de manera puramente externa por el verbo חשב (λογίζεται) en Gén 15,6 y Sal 32,2 (cf. Rom 4,3.8). Pero enlazan con ello analogías fundadas en la realidad misma. חשב es un verbo que expresa la concesión declaratoria de la justicia o del perdón. Pablo centra la atención del lector y del intérprete en el don gratuito, del que da testimonio el Sal 32. Y con esta idea en la mente, tendremos que tener buen cuidado en que la profesión de fe y la confesión (v. 5-6) no se conviertan en nuevo ἔργον («obra»), sino que se subordinen a la concesión de la salvación[2].

2 A propósito de la teología del Sal 32, cf K Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 644s

ALABANZA DEL CREADOR Y SEÑOR DEL UNIVERSO

Bibliografía: A. Deissler, *Der anthropologische Charakter des Psalms 33 (32)*, en *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert* (1957) 225-233; K. Koch, *Wort und Einheit des Schöpfergottes in Memphis und Jerusalem. Zur Einzigartigkeit Israels*: ZThK 62 (1965) 251-293; W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte* (^{2}1975) cf. el Indice; J. M. Vincent, *Recherches exégètiques sur le Ps 33*: VT 28 (1978) 448-454.

1 [a]Regocijaos, vosotros los justos, a causa de Yahvé,
apropiada es para los rectos la alabanza.
2 ¡Alabad a Yahvé con la lira,
tocad en honor suyo el arpa de diez cuerdas!
3 ¡Cantadle[b] un cántico nuevo,
tañed magistralmente las cuerdas con sonido de júbilo!
4 Porque la palabra de Yahvé es veraz,
y todos sus actos son fiables.
5 El ama la justicia y el derecho.
Llena está la tierra de la bondad de Yahvé.
6 Por la palabra de Yahvé fueron hechos los cielos
y por el aliento de su boca todo el ejército.
7 El junta las aguas del mar como en un 'odre'[c],
pone en almacenes los océanos primordiales.
8 Toda la tierra teme ante Yahvé,
ante él tiemblan todos los habitantes del mundo.
9 Porque él habló, y fue hecho;
lo mandó, y allí estaba.
10 Yahvé quebranta[d] el consejo de los gentiles,
frustra los planes de las naciones.
11 Pero el consejo de Yahvé permanece para siempre,
los planes de su corazón (tienen vigencia) de edad en edad.
12 ¡Feliz el pueblo que (llama) a Yahvé su Dios,
la nación que él escogió como herencia suya!

13 Yahvé mira desde el cielo,
ve a todos los hombres.
14 Desde el lugar de su trono, él mira hacia abajo
a todos los habitantes de la tierra.
15 El formó su corazón, el de todos[e].
Observa todos sus actos.
16 De nada le vale al rey la magnitud del ejército,
no le salva al héroe la magnitud de la fuerza.
17 Nada aprovechan los corceles para la victoria,
la magnitud de la fuerza no trae salvación[f].
18 El ojo[g] de Yahvé (está) sobre los que le temen,
los que aguardan su bondad,
19 para que él salve de la muerte su vida
y la conserve en tiempo de hambre.
20 Nuestra alma espera en Yahvé.
[h]El es nuestra ayuda y escudo.
21 Pues en él se regocija nuestro corazón,
porque confiamos en su santo nombre.
22 Tu bondad, oh Yahvé (reine) sobre nosotros,
como esperamos en ti.

1 **a** En el TM el salmo carece de título. El G tiene τῷ Δαυιδ. ¿Se perdió el título o este salmo no entró a formar parte sino más tarde de la colección de salmos de David? (Duhm, Cheyne, Gunkel).

3 **b** Unos cuantos manuscritos y el T leen ליהוה (por asimilación a la exhortación habitual, que tenemos por ejemplo en Sal 96,1; 98,1).

7 **c** כנד = «como en una presa». Pero G, san Jerónimo, T, σ' leen כֹּנד = כנאד («como en un odre»); sobre esta variante, compárese el paralelismo de los miembros: באצרות. Para el significado, cf. *infra*, «Comentario». El TM piensa probablemente en el milagro del mar (Ex 15,8; Sal 78,13).

10 **d** Los perfectos הפיר y הניא designan «acciones repetidas», BrSynt § 41a.

15 **e** El G: κατὰ μόνας (יָחד); pero debe preferirse el TM.

17 **f** El G y el T leen: יְמַלט; pero debe preferirse el TM.

18 **g** Un manuscrito, el G y el S leen el plural עיני (cf. Sal 34,16). Pero, a propósito de עין, cf. Sal 32,8.

20 **h** El G facilita la transición al segundo hemistiquio mediante la partícula ὅτι (כי).

Forma

En sus 22 versículos, el Sal 33 nos permite reconocer un «cántico acróstico» (Bickell); el salmo tiene tantos versículos como

letras tiene el alfabeto (o, mejor, el alefato). Cf. Sal 38 y 146, y Lam 5. El texto se halla trasmitido en buenas condiciones y ofrece casi siempre cadencias dobles de ritmo ternario: v. 1-4.9.13-22. Ahora bien, no se logra una reconstrucción completa de las cadencias dobles de ritmo ternario (por ejemplo, corrigiendo la expresión de estado constructo חסד יהוה y leyendo חסדו, en los v. 5ss). En la sección central del cántico hallamos metros mixtos: 3 + 4 en los v. 5.8; 4 + 3 en los v. 6.7.10.11.12.

El Sal 33 pertenece al grupo de formas de los cánticos de alabanza. Sobre el grupo de las תהלות, cf. Introducción § 6, 1. Para un estudio más detallado del himno, consúltese F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969), 129ss. El salmo comienza con un «himno imperativo» en los v. 1-3 (Crüsemann, 129). La sección principal (v. 4-19), que «en forma sumamente libre y soberana coloca juntos elementos de forma y de estilo de cuño enteramente distinto» (130), comienza en los v. 5.7 con oraciones de participio. Temáticamente, la sección principal está articulada de manera clara: los v. 4-9 tratan de la «palabra de Yahvé»; los v. 10-12, del «consejo de Yahvé»; los v. 13-15, del «ojo de Yahvé» que lo contempla todo, y los v. 16-19, con estilo de confesión, hablan del único que es el verdadero Auxiliador y Salvador. Como en el Sal 135, se reconoce claramente la yuxtaposición de la forma de un «himno imperativo» y de un «corpus» añadido a ella (Crüsemann, 131).

Marco

Vemos que ya H. Ewald se dio cuenta de que el cántico de alabanza que es el Sal 33, se cantaba con ocasión de una fiesta. Todos los intentos de tiempos anteriores por demostrar la existencia de una situación histórica, deben recharzarse como descaminados. Tampoco una interpretación escatológica, como la intentada por W. Staerk, capta el mensaje esencial del salmo. Habrá que suponer, más bien, que el Sal 33 pertenecía al contexto del homenaje cultual que se tributaba a Yahvé, Rey, Creador del mundo y Señor del universo. Cf. Sal 95,6; 99,9; 100,4; a propósito de todo ello, cf. Introducción § 10, 1. Pero habrá que comenzar suponiendo que el Sal 33 se originó en época relativamente tardía (cf. la «forma alfabetizadora» y también la posible referencia a Gén 1 y las posibles reflexiones sobre este pasaje). Pero no es posible asignar un momento histórico concreto a este salmo.

Comentario

1-3 Los imperativos del introito del himno exhortan a alabar a Yahvé. Se habla y se anima a hacerlo a los צדיקים y a los ישרים, según la antigua tradición sagrada, se les permite entrar en el recinto sagrado y comparecer ante Yahvé (Sal 118,19s; cf. especialmente los Sal 1; 15; 24; 100,4). Se entona el cántico de alabanza ante el *deus praesens*. A propósito de נאוה («apropiada»), cf. Sal 93,5; 147,1. Instrumentos musicales acompañan el cántico de alabanza. כנור es la lira con caja de resonancia; נבל significaba originalmente la lira con yugo oblicuo (cf. K. Galling, BRL, 390s). Sobre la importancia de la música sacra en el culto de las festividades, cf. Sal 92,4; 150. El sonido de los instrumentos suena con gozo a los oídos de Yahvé. שיר חדש («cántico nuevo», v. 3) no es el cántico «nuevo» en relación con el tiempo, sino aquel himno supremo que los abarca todos y que rompe y sobrepasa la categoría de tiempo y espacio: ese himno que hace también su aparición en los Sal 96; 98 (cf. también Is 42,10; Ap 5,9). שיר חדש lleva indudablemente un acento «escatológico», que no obstante queda integrado en los enunciados «supratemporales» del himno. היטיבו נגן significa propiamente: «tocad bien» (cf. Is 23,16). A propósito de תרועה («júbilo de fiesta»), cf. P. Humbert, TEROU'A, *Analyse d'un rite biblique* [1946]. Un sonido de júbilo que retumbe bien exaltará el poder y la majestad de Yahvé.

4-9 En el v. 4 comienza la sección principal del himno con el כי característico. En solemne sucesión se van mencionando las razones por las que hay que tributar a Yahvé júbilo y alabanza. En los v. 4-9, primeramente, el poder maravilloso del דבר־יהוה («la palabra de Yahvé») ocupa el centro de las meditaciones del himno. Acerca de la *qualitas* del דבר habla el v. 4 formulando un enunciado básico. La «palabra de Yahvé» es ישר («veraz»), y todo lo que ella crea, demuestra ser באמונה («fiable»; cf. Sal 19,9; Dt 32,4). Pero el דבר no es una hipóstasis. El sujeto soberano es Yahvé mismo. «El ama la justicia y el derecho» (v. 5). Esta realidad la recuerdan especialmente los צדיקים (v. 1). Sobre la expresión צדקה ומשפט en los salmos, cf. Sal 11,7; 37,28 y *passim*. Por חסד־יהוה («la bondad de Yahvé») debemos entender especialmente los actos benévolos de Yahvé en la creación, que son prueba del universal poder salvífico de Dios. La voluntad de Yahvé de establecer el pacto determina el universo. Se trata aquí de una curiosa variación de la concepción litúrgica, más antigua, que hallamos en Is 6,3 y Sal 8,2. Conforme a la

tradición hímnica, el Sal 33 hace resaltar también, especialmente, los actos de Yahvé en la creación, y acentúa que los cielos fueron llamados a la existencia por el דבר־יהוה («la palabra de Yahvé»). Aquí se hace referencia, evidentemente, a la tradición de que Dios lo creó todo por medio de su palabra, tradición que observamos también en Gén 1,6.14 (cf. el Sal 147). A propósito de la maravillosa creación de los cielos, cf. Sal 8,4. En el paralelismo de los miembros, רוח פיו («el aliento de su boca») es el concepto sinónimo de דבר־יהוה. El «aliento de su boca» (cf. Is 11,4), que se exhala al hablar la palabra, produjo el «ejército del cielo», las estrellas (cf. Sal 147,4; Is 40,26). Es obvio que רוח en este pasaje significa más que «viento». El término, aquí, se entiende como sinónimo de דבר, y significa por tanto el poder creador de la palabra. El aliento de Yahvé es fuerza vital creadora. La palabra creadora de Yahvé ha establecido el poderoso mundo celestial. Este acontecimiento fundacional se describe en el v. 7 con los rudimentos conceptuales del mito. מי הים («las aguas del mar») o תהומות («los océanos primordiales») son aquí «las aguas que están por encima del firmamento de los cielos» (המים אשר מעל לרקיע, Gén 1,7). El «océano del cielo» lo reunió Yahvé (como se reúnen provisiones de agua) en un odre (a propósito de כנס, cf. Neh 12,44; Ecl 2,8.26) y lo almacenó en un depósito. De esos «almacenes de los cielos» hablan también Job 38,22; Jer 10,13; Sal 135,7. Las imágenes, impregnadas de conceptos míticos, ilustran intuitivamente la manera soberana en que Yahvé vence a los poderes arquetípicos (תהומות) del caos (cf. H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit* [1894] 95). De manera análoga, el Deuteroisaías describe el poder de Yahvé, que se sobrepone a todo el mundo: Is 40,12ss.

Es interesante observar cómo el Sal 33 acentúa siempre que entre Yahvé y el mundo creado no sólo existe una relación original de creación sino también —principalmente— una relación de vida, una relación histórica y actual (v. 5.8). El Creador es el Señor del mundo. Los habitantes de la tierra «tiemblan» y «tienen miedo» ante aquel que sustenta toda vida y de cuya palabra depende enteramente el universo. A propósito de תבל, cf. el comentario de Sal 24,1. El himno prorrumpe sin cesar en descripciones visionarias de la situación del mundo, en las que toda criatura está referida a Yahvé, y a él solo (cf. Sal 96; 98).

Finalmente y de manera muy encarecida, el v. 9 habla del maravilloso poder del דבר־יהוה. La palabra de Yahvé es eficaz y dinámica. Cuando el soberano Señor da, con su autoridad, una voz de mando, esa orden se ejecuta inmediatamente (Sal 148,5;

Is 55,11). Aquí se hace referencia a la tradición que hallamos en Gén 1,3.

La mención que se hace en el Sal 33 de la palabra divina como potencia creadora exige que ofrezcamos una visión de conjunto de esta idea desde el punto de vista de la historia de las religiones. El poder creador de la palabra divina se halla atestiguado con bastante frecuencia en la historia de la religión egipcia (H. Kees, *Der Götterglaube im alten Aegypten* [1941] 180). Según una inscripción de Menfis, vemos —por ejemplo— que Ptah se convirtió en el corazón y la lengua de Atum, el dios creador. Thoth salió del corazón; Horus, de la lengua. Los dioses se forman y el universo se crea mediante lo que se piensa en el corazón y se ordena por medio de la lengua. El relato informa luego sobre el origen del mundo: «El señor de todo dice: Son numerosos los orígenes (?) que procedieron de mi boca». Acerca de Thoth leemos: «Se hace conforme a la voluntad de él lo que sale de su boca; su palabra se convierte en acción, y su mandato se realiza» (cf. A. Erman, *Ein Denkmal memphitischer Theologie*, SAB [1911] 916ss; 936ss). En el muro del templo de Dendera (del tiempo del emperador Nerón) se lee lo siguiente: «Thoth, que se asienta en la verdad; lo que brota de mi corazón se hace realidad inmediatamente, y lo que él ha hablado permanece para siempre» (cita según O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, BZAW 64 [1934] 143).

También en Mesopotamia se ensalza la palabra de la divinidad por ser poderosa en sus efectos. En una «oración con las manos alzadas» dirigida a Nanna, leemos: «Cuando tu palabra marcha al cielo como el viento, entonces proporciona al país abundante comida y bebida; al llegar tu palabra a la tierra, hace que crezca exuberante hierba; tu palabra hace que engorden los apriscos y los corrales, hace que las criaturas sean numerosas. Tu palabra crea derecho y justicia, para que los hombres hablen la verdad; tu palabra se halla lejos en el cielo, se halla oculta en la tierra; nadie puede llegar hasta el fondo de ella. ¿Quién conoce tu palabra? ¿quién puede medirse con ella?» (S. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* [1953] 224). Otros textos de Mesopotamia pueden verse en O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, 140ss. Sobre este problema consúltese también: L. Dürr, *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient*, MVAG 42/1 (1938).

O. Grether (en su obra: *Name und Wort Gottes...*, 144) ve así la diferencia que hay entre la comprensión bíblica de la palabra de Dios y la comprensión que el oriente antiguo tiene de la palabra de los dioses: «Aunque en muchos puntos aparece una semejanza con las concepciones bíblicas, sin embargo —al examinar las cosas más de cerca— vemos claramente que, en lo que respecta a la palabra de Dios como el principio de la creación y de la conservación del mundo, hay una profunda diferencia entre la Biblia y las religiones extrabíblicas. En la Biblia el verdadero conocimiento y el absoluto reconocimiento del señorío de

Dios constituye la base para la fe en la creación, una fe que se halla fundamentada en la revelación divina y garantizada por ella en su pureza. Pero en las religiones extrabíblicas falta este presupuesto, y la divinidad es situada en una relación parcialmente mágica, parcialmente naturalística, parcialmente panteística, o en cualquier otra relación distorsionada con el mundo. Esta diferencia retroactúa también sobre la palabra. En la Biblia la palabra sirve para glorificar a Dios en su superioridad sobre el mundo, y para garantizar los títulos divinos de señorío sobre la naturaleza. En los contextos extrabíblicos, la palabra se considera como una magnitud mágica o natural o como una emanación de la divinidad, de suerte que la divinidad se hace dependiente de la naturaleza o se identifica con ella». Cf. también G. von Rad, *TeolAT* I, 192s.

El problema de historia de las religiones relativo a la «palabra creadora», de la que procedió el universo, fue estudiado por K. Koch desde un planteamiento enteramente nuevo (ZThK 62 [1965] 251-293). Investiga de manera especial la «teología de Menfis» del antiguo Egipto. Koch pensaba que esos documentos eran de gran interés para el teólogo cristiano: a) porque hablan de la creación del mundo mediante la palabra de Dios, por lo menos 1700 años antes de la composición de Gén 1 y b) porque hablan de un dios que está por encima de toda distinción sexual (254). A pesar de todo eso, el dios creador se concibe en Egipto como enteramente «personal», y no como una razón arquetípica sin especificar de todo cuanto existe (260). El texto citado en la p. 264, es comentado por Koch de la siguiente manera: «La palabra de la creación es parte de la divinidad misma; nunca se separa plenamente del hablante, sino que trasfiere la 'sustancia' del mismo a la criatura llamada a la existencia por la pronunciación de la palabra» (264). «Toda la vida llega a la existencia por medio de la palabra creadora del Dios único» (265). Según Koch, la yuxtaposición de la palabra y de la obra en el Sal 33,4 nos recuerda la duplicación del hablar y del obrar en la teología de Menfis (273). Otros textos del antiguo testamento se contemplan también a la luz de la «teología de Menfis» y se discuten críticamente. En este proceso, Koch saca la conclusión de que en el AT la manera de hablar sobre la palabra creadora «dista mucho de ser uniforme» (283). Lejos de eso, debemos observar:

1. En Menfis, como en Jerusalén, la idea de la palabra creadora de Dios como modo primario de la actividad divina se va desarrollando sólo gradualmente en el curso de una complicada historia de la tradición, que tiene lugar en los círculos del templo.

2. Tanto en Menfis como en Jerusalén, esa palabra es más que una construcción intelectual; es algo independiente, lleno de poder numinoso.

3. La palabra del creador procede, tanto en un caso como en otro, de la más poderosa figura divina, de la única figura realmente divina; en Israel, esa palabra se atribuye a Yahvé, adorado en exclusiva desde muy antiguo; en Egipto, se atribuye a Ptah (Amón), que comprende en sí a todas las demás divinidades.

Por eso, el hecho es «que ambas religiones son semejantes en un tema que no resalta —ni mucho menos— en todas las religiones» (los números 1-3, mencionados anteriormente, son también citas: p. 284). Finalmente, Koch aborda la cuestión acerca del «carácter singularísimo de Israel» (285ss). Plantea la pregunta sobre la que hemos de volver más tarde: «¿Cuáles son las características, en los enunciados israelíticos de carácter hímnico y didáctico que hablan de la palabra de Dios, que se distancian de tal modo de los paralelos egipcios, que explican cómo Israel se fue separando cada vez más de las características comunes del pensamiento religioso del cercano oriente antiguo?» (288). Esta pregunta conduce al aspecto desvelado más tarde con más detalle: la singularidad de Israel no es una cuestión de principio ni nada obvio; sino que va haciendo únicamente su aparición «en movimientos que duran siglos y que se producen en la historia de la tradición» (291). Y, así, Koch ve que el positivismo moderno acerca de la revelación queda refutado por la comprensión que Israel tenía de sí mismo, y que se ha ido viendo por las investigaciones históricas. Lo cierto es que Koch ha realizado con esto una labor muy meritoria, sobre todo por lo que se refiere a aquella diferenciación mecánica entre la revelación bíblica y la religión extrabíblica de la naturaleza: diferenciación que sigue deslizándose sin cesar en la teología cristiana. Pero, bajo el epígrafe de «Finalidad» habrá que volver otra vez sobre las tesis principales de Koch.

10-12 El tema de la sección principal hímnica (v. 4-19) es עצת־יהוה («el consejo de Yahvé», v. 11) en los v. 10-12. Puesto que el ámbito de la creación es, al mismo tiempo, el ámbito del señorío de Yahvé (v. 10; cf. Sal 24,1-2), no lograrán realizarse los planes de las naciones que aspiran al poder histórico (cf. Is 8,10). El Creador del mundo es, en cada uno de los instantes de la historia, el Señor del universo. El plan de Yahvé es el único que tiene estabilidad (v. 11). La manera en que aquí se expresa el decreto de Yahvé que gobierna la historia, nos recuerda mucho a Isaías (Is 5,19; 8,10) y a la tradición cercana a él (Is 14,24; 46,10). Si el דבר־יהוה, en el Sal 33, es el poder sustentador de la creación, la עצת־יהוה («el consejo de Yahvé») es el poder constante de Yahvé que gobierna la historia. Y puesto que la «palabra» y el «consejo» de Yahvé se están dando a conocer en Israel (Sal 76,2), por este motivo se ensalza como feliz al pueblo que Dios eligió para sí. A propósito de אשׁרי (v. 12), cf. H. Schmidt, *Grüsse und Glückwünsche im Psalter*: ThStKr 103 (1931) 141-150.

13-15 El Creador y Señor del universo es el Dios que tiene su trono en el cielo (v. 13). Los enunciados del himno se mueven dentro de las concepciones de la tradición de Jerusalén (cf. Introducción

§ 10, 1). Desde el cielo, Yahvé contempla a los moradores de la tierra (cf. Sal 11,4; 14,2; 102,20). El Creador y Señor del mundo es el Juez del mundo. Nada escapa a su omnisciencia. Desde su «morada» celestial (מכון־שבתו) mira a todas las personas. Esa función universal de juez se basa, según el v. 15, en el hecho de que Yahvé «formó» los corazones de todos. Afirmaciones parecidas se encuentran en Sal 94,9; 139,13ss; Zac 12,1. Por eso, la relación macrocósmica «Creador y Señor del universo» es trasferida, en los v. 13-15, al ámbito de las expresiones humanas centrales de la vida: el Creador del corazón es el Señor y Juez del hombre.

Después que la glorificación del poder creador y del señorío de Yahvé había penetrado, en el v. 15, hasta lo más íntimo del hombre, se demuestra ahora, en los v. 16-19, que todos los factores intramundanos de poder son hueros y vanos. Máximas válidas de la tradición sacra de la «guerra santa» se elevan —en los v. 16-17— a la condición de sentencias de aplicación universal (sobre este tema, cf. G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, ATANT 20 [1951] 82). Y, así, en el v. 16 no se piensa ya exclusivamente en los reyes israelitas. En un sentido muy fundamental se habla de que el poder y la grandeza humana —aun en su más poderosa exaltación— no son de fiar, son cosa vana. El v. 17, que comienza por שקר, debiera traducirse: «Mentira, engaño es...». Los corceles son la quintaesencia del poder «de la carne» (Is 30,15s; 31,1s), pero no aportan salvación. El único poder protector que merece confianza es el «ojo de Yahvé» (v. 18); él rodea con su protección a aquel para quien Dios es una realidad viva, es decir, para aquel que «le teme». חסד, en este contexto, es la bondad divina y la fidelidad de Dios al pacto, que se expresan como protección y preservación. Aquel que está rodeado por el «ojo de Yahvé» se ve a salvo del hambre y de la muerte (Sal 34,10; 37,19). Cf. Chr. Barth, *Die Erretung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* (1947) 53ss. 16-19

Los v. 20-22 son la estrofa final del Sal 33. La comunidad que se halla en alabanza «espera» (חכה) a Yahvé, está oteando para verle llegar. Pero, en esta expectación, Yahvé es apoyo y protección para los suyos (cf. el v. 18). El gozo y la confianza determinan la vida del pueblo de Dios en el ámbito de la presencia de Dios (בשם קדשו, «en tu santo nombre»). Finalmente, asciende a Yahvé una petición: que atienda misericordiosamente a los suyos (v. 22). 20-22

Finalidad

El júblio de los צדיקים («justos»), que viven observando el pacto con Yahvé y que han experimentado la acción divina de salvación, se expresa en el Sal 33 como שיר חדש («cántico nuevo»). En el proceso de revelación del antiguo pacto, Israel ha estado entrando en contacto con el poder de la «palabra» y del «consejo» de Yahvé, y se ha ido sintiendo seguro por ellos. El pueblo de Dios ha aprendido que sólo bajo la atención eficaz del «ojo de Dios» se encuentra protección y ayuda. Y ahora, en el himno, se desvelan realidades ocultas, a la luz del poder de la revelación. Se ilumina una suprema y fundamental realidad. La creación y la historia dependen enteramente de Yahvé. Ningún poder puede subsistir junto a él. Por eso tiemblan las naciones, que viven su vida según sus propias leyes y planes políticos. Todo su poder guerrero es como nada. Con el brillo y esplendor del señorío universal de Yahvé se hace patente quién es el que posee el dominio. Y entonces precisamente los צדיקים, los miembros del pueblo elegido (v. 12), exultan de gozo y se regocijan en su Dios. El Sal 33 no es «escatológico» en el sentido de que presente un cuadro del fin de los tiempos; su «escatología» es inmanente a la historia; es decir, en medio de la vida agitada e histórica, abre de par en par la visión del secreto y del milagro de la realidad que hay en la creación y en la historia, una realidad que es siempre válida y que determina lo supremo. Para el himno, el señorío ilimitado y «supremo» de Dios es un acontecimiento presente que trasforma la visión superficial del mundo y ofrece en perspectiva nuevas realidades.

En una discusión con K. Koch, cuya investigación en materia de historia de las religiones suscita cuestiones acerca de la comprensión tradicional de la «singularidad única de Israel», hacen falta antes que nada algunas consideraciones fundamentales. Evidentemente, Koch desea cuestionar una teología de la palabra de Dios que atropella o hace caso omiso de las relatividades históricas: una teología a la que él denomina «positivismo de la revelación». Ahora bien, entre todas las personas, aquel teólogo precisamente a quien suele criticarse por propugnar una teología «absoluta» de la palabra de Dios y un positivismo de la revelación, a saber, Karl Barth, formuló ciertos enunciados básicos sobre la relación entre la revelación y la religión, que haríamos bien en estudiar. En su obra *Kirchliche Dogmatik* I/2, 282, leemos: «En su revelación, Dios entró realmente en una esfera en la que su propia realidad y posibilidad están circundadas por un mar de paralelos y analogías en las realidades y posibilidades humanas, paralelos y analogías que son

más o menos adecuados, pero que en todo caso son fundamentales y no se deben desconocer. La revelación de Dios es efectivamente la presencia de Dios y, por tanto, el ocultamiento de Dios en el mundo de la religión humana. Cuando Dios se revela a sí mismo, lo particular divino está oculto en un universal humano, el contenido divino en una forma humana, y por tanto lo que es divinamente singularísimo y único en algo que humanamente es sólo singular». En consecuencia, habrá que partir incesantemente de la condicionalidad humana e histórica —realística e ilimitada— de la palabra bíblica (M. Noth). Todas las formas de positivismo de la religión deben negarse y rechazarse.

Pero este conocimiento y esta visión profunda no nos exime de la obligación de distinguir la cualidad característica del lenguaje bíblico no sólo en la historia de la tradición (así, Koch) sino también con respecto a los textos bíblicos que tenemos ante nosotros. En este proceso debemos comenzar afirmando que la palabra de Yahvé, el Dios de Israel, es la palabra de la que habla el Sal 33. Esa palabra, como «fenómeno del poder creador», no aparece aisladamente; debe contemplarse e interpretarse desde el contexto del habla de Yahvé en el antiguo testamento y en conexión con los enunciados bíblicos acerca de este hablar de Yahvé. Las investigaciones efectuadas dentro de la óptica de la historia de las religiones se inclinan siempre a recortar un fenómeno, aislarlo y yuxtaponerlo con un fenómeno comparable de una religión diferente. Con este método surgen sugestivas concepciones sobre las relaciones sumamente íntimas entre los dos fenómenos sobre los que se concentra el foco de luz y que son objeto de comparación, pero frente a los cuales el contexto bíblico permanece en la oscuridad. Pero debiera hacernos ya pensar el hecho de que, en el Sal 33, incluso la peculiaridad, la verdad y la prueba que contrasta la palabra de Yahvé se expresan en la confrontación con el «consejo de las naciones» y los «planes de los pueblos» (v. 10). La palabra de Yahvé es una palabra que se confirma en la historia y que lleva a cabo su plan de manera creadora (v. 11). Con eso se da la prueba del poder creador de Yahvé, no en algún tiempo primordial (mítico), sino en la realidad histórica.

EL QUE HA SIDO SALVADO DA GRACIAS E INSTRUYE

Bibliografía: H. Wiesmann, *Psalm 34 (Vulg. 33)*: Bibl 16 (1935) 416-421; N. H. Snaith, *Five Psalms (1; 27; 51; 107; 34).: A New Translation with Commentary and Questionary* (1938); L. J. Liebreich, *Psalms 34 and 145 in the Light of their Key Words*: HUCA 27 (1956) 181-192; W. Vischer, *Du texte au sermon – Psaume 34*: ETR 44 (1969) 247-164; J. J. Roberts, *The Young Lions of Psalm 34,11*: Bibl 54 (1973) 265-267.

1 De David. Cuando se fingió loco delante de Abimélec,
y se fue, echado por él.
2 Alabaré a Yahvé en todo tiempo,
su alabanza estará siempre en mi boca.
3 Mi alma se gloría en Yahvé;
¡lo oirán los pobres y se regocijarán!
4 ¡Ensalzad a Yahvé conmigo,
exaltemos juntos su nombre!
5 Busqué a Yahvé, y él me escuchó
y me libró de todas mis angustias.
6 'Miradle'[a] a él y 'resplandeceréis'[b],
y 'vuestro'[c] rostro no tendrá que avergonzarse.
7 Este pobre clamó, y Yahvé escuchó
y le ayudó a salir de todas sus aflicciones.
8 El ángel de Yahvé acampa
alrededor de los que le temen, y los salva.
9 ¡Gustad y ved cuán bondadoso es Yahvé!
¡feliz el hombre que se refugia en él!
10 ¡temed a Yahvé, vosotros sus santos,
pues nada les falta a aquellos que le temen!
11 Los 'ricos'[d] pasan necesidad y tienen hambre,
pero a los que buscan a Yahvé no les falta bien alguno.
12 ¡Venid, hijos, escuchadme!
¡os enseñaré el temor de Yahvé!

13 **¿Quién es el hombre que desea vida**
y quiere días en los que contemple[e] la dicha?
14 **¡Guarda tu lengua del mal,**
tus labios, de palabras malvadas!
15 **¡mantente alejado del mal y haz el bien,**
busca la paz y síguela!
16 **Los ojos de Yahvé (se vuelven) a los justos**
y sus oídos (están atentos) a su clamor.
17 **El rostro de Yahvé (se dirige) contra los pecadores,**
para borrar de la tierra su memoria.
18 **Ellos claman[f], y Yahvé escucha**
y los salva de todas sus aflicciones.
19 **Cerca está Yahvé de los corazones quebrantados**
y ayuda a los de espíritu contrito.
20 **Son numerosos los sufrimientos del justo,**
pero de todos ellos le libra Yahvé.
21 **El guarda todos sus huesos,**
ni uno de ellos se quiebra.
22 **El desastre da muerte al malvado,**
el que aborrece al justo, lo pagará.
23 **Yahvé redime el alma de sus siervos;**
no será castigado quien en él confía.

6 **a** El TM debiera traducirse literalmente: «miraron a él y resplandecieron y su rostro no se avergonzará». ¿Cuál es el sujeto? ¿qué sentido tiene este enunciado? Una corrección es ineludible. En ocho manuscrito, α’, S y san Jerónimo הביטו se lee como el imperativo הַביטו.

b G, α’, S y san Jerónimo leen aquí ונָהֲרו.

c De conformidad con las correcciones efectuadas en el primer hemistiquio, el sufijo debe cambiarse, como en G, S y san Jerónimo, y debe leerse aquí: ופניכם.

11 **d** El TM dice: «Los leoncillos pasan necesidad». Será difícil que se haya trasmitido bien la palabra כפירים. G: πλούσιοι = כבדים o כַבירים («los poderosos»); B. Duhm: כפֹּרים («los negadores», «los renegados»). No obstante, J. J. M. Roberts (Bibl 54 [1973] 265ss) intentó recientemente salvar la expresión de «los leoncillos». Hace referencia a Job 4,7-11 y a máximas babilónicas.

13 **e** G: ἀγαπῶν ἡμέρας ἰδεῖν ἀγαθάς = לראת ימים טובים. Se trata de un orden de palabras simplificador.

18 **f** G, S, T, añaden צַדיקים. La adición se hizo necesaria después de haberse cambiado, en la tradición textual de los v. 17.18, el orden de sucesión de las palabras (cf. *infra*, «Forma»). Sin embargo, debemos seguir el TM.

Forma

Los versos del Sal 34 se van sucediendo según el orden alfabético de la letra inicial (sobre los salmos acrósticos cf. el comentario del Sal 9-10 en el apartado de la «Forma»). Falta el estiquio en ו. Es necesario una trasposición del estiquio en ע, que debe ir detrás del estiquio en פ (cf. el contexto en el v. 18; sobre la secuencia פ – ע, cf. Lam 2-4). El último estiquio del cántico (v. 23) debe considerarse como una adición posterior. Como es lógico, la forma alfabética de un salmo hace que a veces sea un poco forzado el desarrollo del pensamiento, y no es raro que ese desarrollo sea a veces abrupto.

En el metro dominan las cadencias dobles de ritmo ternario. Constituyen excepciones los v. 7.9.19 (4 + 3) y el v. 11 (3 + 4). El versículo final (v. 23), que es un añadido, debe leerse según el metro 4 + 4.

El Sal 34 ofrece considerables dificultades para su análisis en la perspectiva de la crítica de la forma. Casi siempre se toma como punto de partida la intención del salmo, indicada claramente en los v. 5-7, y que sitúa al salmo en estrecha afinidad con los cánticos de acción de gracias de un individuo (cf. Gunkel-Begrich, *EinlPs* § 7). Y, así D. Michel llega también a la conclusión: «Las formas de perfecto del v. 5 relatan... los hechos de la situación desgraciada y de la salvación. En el v. 7 encontramos... la inversión que es típica del cántico de acción de gracias» (*Tempora und Satzstellung in den Psalmen* [1960] 67). En consonancia con ello estaría el preludio hímnico de los v. 2s. Pero F. Crüsemann echa de menos «la doble dirección del lenguaje», que es «la nota característica que constituye formalmente este género de cánticos» (F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 [1969] 296). Crüsemann formula la siguiente conclusión: «Este salmo no es un cántico de acción de gracias, pero tampoco es un himno ni un cántico sapiencial. Escapa por completo a su clasificación en los géneros normales. Ninguno de los elementos formales que se observan en él caracteriza a su forma global. La forma acróstica ha hecho saltar por completo, en este caso, todos los géneros tradicionales; ha surgido algo nuevo y distinto» (296s). No obstante, no renunciaremos a destacar los elementos del tipo mixto que, según también Crüsemann, muestran «algo nuevo y peculiar», ni dejaremos de investigar, a base de las formas dominantes, cuál es la tendencia determinante del conjunto. Las intenciones (aunque no las formas puras) de un cántico de acción de gracias son innegables, como hicimos notar anteriormente. Pero están inte-

gradas en un poema didáctico concebido bajo la influencia de las tradiciones sapienciales. Cf. Introducción § 6, 5. Por lo que a la historia de las tradiciones se refiere, es fácil de explicar el ejemplo de un poema que nació como cántico de acción de gracias, pero que ahora es de naturaleza predominantemente didáctica. Pues la interpelación dirigida a la comunidad se contaba entre las características de la antigua *todá* (Sal 22,23): una interpelación en la que la experiencia del cantor se trasmitía a la comunidad en forma de confesión y enseñanza.

Marco

Seguramente es problemático que el Sal 34 haya tenido el «Sitz im Leben» que hay que presuponer de ordinario en las lamentaciones de un individuo. El poema didáctico, proyectado según un plan alfabético, ¿no será típicamente «un trabajo de escritorio», como dice H. Schmidt? Las concepciones y opiniones de esta clase se inclinan a describir la imagen negativa y, no raras veces, caricaturesca de un «sabio encorvado sobre el rollo en que está escribiendo» y de un poeta que se expresa con frases hechas. Habrá que considerar la forma literaria del acróstico como un estilo propio y particular que se desarrolló durante el destierro y con posterioridad a él, y en que el orden alfabético con que empezaban los sucesivos versos servía para memorizar. No obstante, hay que tener en cuenta que el salmista aparece en escena, y de qué forma lo hace. Sus experiencias sapienciales se refieren siempre a vivencias de la propia vida, y se basan en ellas (v. 5-7). Aunque el «yo» tiene siempre una función típica en los formularios y cánticos de acción de gracias, y principalmente cuando se trata de un poema didáctico, sin embargo las experiencias de la vida del «yo» que habla tienen aquí un sentido muy agudo.

Comentario

1 A propósito de לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2. El resto del título trata de ofrecernos un marco histórico del «salmo de David», y al hacerlo así, comete el error de confundir a Aquís, rey de Gat, con Abimélec (1 Sam 21,12-15). En ninguna parte del Sal 34 se halla una referencia interna a la antigua historia de David.

El salmista desea «alabar» a Yahvé en todo tiempo. ברך como término para expresar la alabanza, significa: «reconocer la situación de poder que alguien tiene, y aceptar debidamente sus títulos de majestad» (F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel*: EvTh 7 [1947] 31). Para quien ha sido salvado (v. 5), la alabanza de Yahvé debe constituir un factor determinante en su vida. El v. 2 tiene el carácter de un voto. Sobre נפש en el v. 3, cf. G. von Rad, *TeolAT* I, 203s. El cántico de acción de gracias de la persona que ha sido salvada «se gloría» en Yahvé, pero constituye al mismo tiempo un testimonio y un mensaje dirigido a los ענוים («oprimidos», a propósito de ענו, cf. Introducción § 10, 3). Los oprimidos y necesitados de ayuda deben cobrar ánimo y regocijarse por las experiencias de salvación que ha tenido el salmista. Con ello el salmo entero adquiere una orientación kerigmática hacia una meta que debe tenerse en cuenta cuidadosamente en los pasajes de carácter didáctico. En todos los versos del cántico hay que ensalzar y glorificar el nombre de Yahvé. Los ענוים deben entonar esta alabanza. Hay que dar testimonio de la incomparable eficacia de la presencia (שם) reveladora y salvadora de Yahvé. 2-4

El relato retrospectivo de quien está dando gracias describe en el v. 5, con gran brevedad, el horizonte de los enunciados didácticos que se formularán a continuación. El que estaba sufriendo «buscó» a Yahvé. A propósito de דרש como término técnico para designar la visita al santuario (cf. Am 5,5; 1 Crón 21,30; 2 Crón 1,5). Luego, en el lugar santo, Yahvé «respondió» (ענה) por boca del sacerdote (cf. J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 [1934] 81-92). Su palabra demostró ser eficaz y lo «libró de todas las angustias». Por consiguiente, la salvación de Yahvé produjo un cambio real y decisivo en la vida. También este hecho es importante para comprender los enunciados didácticos, a los que antes se prefería incluir en la categoría de enunciados propios de una «ingenua teoría de la retribución» (R. Kittel y otros). 5

De conformidad con el fin kerigmático y didáctico del salmo (v. 3b), se exhorta a todos los que necesitan ayuda a que pongan sus ojos en Yahvé: v. 6. El salmista les hace esta exhortación, basándose en la revelación que él experimentó, y en que el «rostro de Dios» se vuelve hacia quienes le imploran y resplandece con brillo salvador en aquellos que le buscan. A propósito de נהר en el sentido de «resplandecer de gozo», cf. Is 60,5. פניכם אל־יחפרו significa lo mismo que אל־יבושו: «no quedarán avergonzados», es decir, encontrarán respuesta y ayuda. 6-11

En el v. 7, que comienza con זה, se pone como ejemplo y se realza de manera especial la suerte experimentada por el salmista (cf. Lam 3,1; a propósito de ello, cf. H.-J. Kraus en BK XX). El v. 7 interpreta de esta manera los enunciados que se formulan en el v. 6. Como instrumento de la ayuda eficaz de Yahvé, que se concede al orante y temeroso de Dios, el v. 8 menciona al מלאך־יהוה (el «ángel de Yahvé»). Sobre todo, el verbo חנה («acampar») nos hace ver que el salmista se refiere aquí a una antiquísima tradición (cf. Gén 32,1.2; Ex 14,19; Jos 5,14; Zac 9,8; Sal 103,20s). Un «mensajero» del ejército celestial pone su campamento alrededor de quien recibe la salvación. Este enunciado expresa de manera intuitiva la presencia protectora y auxiliadora de la salvación divina (cf. Sal 91,11). El salmista invita a los oyentes a «gustar» y «ver» la bondad de Yahvé. טעם significa «saborear», «disfrutar un poco» (1 Sam 14,24.29; 2 Sam 3,35; Jon 3,7). El oyente debe saborear un poco, como quien dice, la bondad de Dios, que está cerca y trae la salvación. Podríamos preguntarnos si el salmista es consciente del hecho de que su informe proclamador ofrece palpablemente y transmite la ayuda de Dios. Se denomina «felices» a todos los que buscan refugio en Yahvé.

El salmista se dirige constantemente con exhortaciones a sus oyentes. Así, por ejemplo, en el v. 10 se exhorta a los «santos de Yahvé» a «temer» a Dios. Según M. Noth (*GesStudzAT*, 277), únicamente en este pasaje la expresión קדשיו se refiere a seres humanos (sobre este problema, cf. también el comentario de Sal 16,3). La proclamación que hay en el v. 10a se aplica a una experiencia básica formulada como una confesión (v. 10b): a los que temen a Yahvé no les falta de nada. La ayuda experimentada personalmente se amplía hasta llegar a ser una experiencia de salvación de todos los que temen a Dios. En el v. 11, el enunciado didáctico adquiere una intensidad todavía más vigorosa, mediante un contraste: los «ricos» pasan necesidad y tienen hambre, pero los que buscan a Yahvé (sobre דרש, cf. el v. 5) no pasarán necesidad de ninguna cosa buena. En vivo contraste de blanco y negro se dibuja aquí la doctrina de la reacción de Dios ante la conducta y forma de vida de los hombres. ¿No se palpa aquí con las manos la «teoría de la retribución» del judaísmo determinado por una visión nomista y dualista? Al final del estudio sobre este salmo (cf. «Finalidad»), convendrá explicar más la «doctrina de la retribución» en el Sal 34.

12-18 En el v. 12 el salmista hace su aparición como maestro de sabiduría (cf. Prov 2,1; 3,1). Quiere «instruir» (אלמדכם) a sus

oyentes, y los considera como discípulos suyos («hijos»). El tema de la enseñanza es el «temor de Yahvé». Muchos comentaristas interpretan la יראת יהוה en el sentido general de la «religión de Yahvé», pero esta interpretación no hace justicia al significado específico de ירא en el Sal 34. Aquel que teme a Yahvé, reconoce y acepta su realidad. La יראת יהוה no es una teoría religiosa sino un mensaje acerca del debido y recto comportamiento y vida del hombre ante la realidad de Dios. La comunicación se efectúa mediante preguntas y respuestas (cf. G. von Rad, *TeolAT* I, 440 nota 8). Con toda sencillez, sentido práctico y perspectivas terrenas, se pregunta quién es el que desea vida feliz (v. 13). En relación con esta pregunta conocemos un paralelo literal hallado en Egipto (del tiempo de Tutankamon): Couroyer, *Idéal sapiental en Egypte et en Israel*: RB 57 (1950) 174ss. Se habla al deseo humano arquetípico de vivir una vida de éxito y felicidad[1]. Podríamos decir que la pregunta es «eudemonística». Pero la respuesta (v. 14-15) enseña luego el «temor de Yahvé» y afirma que todas las alegrías de la vida que puedan desearse, le corresponderán a aquel que en su vida cotidiana demuestra que posee la יראת יהוה. Esto significa en concreto (v. 14): es feliz el que refrena su lengua (Sal 141,3; Prov 4,24; 13,3; 21,23; Eclo 28,13ss; Mt 12,36; 1 Pe 3,10-12). Esa conducta demostraría ya si un hombre vive o no en presencia del Dios vivo. Una vida feliz en la יראת יהוה significa además (v. 15): mantenerse alejado del mal (cf. el comentario de Sal 1,1), hacer el bien (cf. Am 5,15), buscar la paz y tender a ella[2]. Sobre las directrices que se dan en el v. 15, cf. Sal 37,27; Prov 3,7; 13,19; 16,6.17; Job 28,28; Heb 12,14. Por tanto, los v. 14.15 contienen también las notas característi-

1. «Non interrogat propheta an quisquam ita sit affectus ac si sponte omnes miseriam sibi accerserent scimus enim bene et feliciter agendi commune omnibus esse votum sed in praeposteris studiis caecitatem et amentiam perstringit Quod quum strenue omnes ad captandum quod sibi utile sit cursitent, vix centesimus quisque *in animum inducat pacem, tranquillumque et optabilem vitae statum* iustitia et aequitate redimere Suos ergo discipulos admonet propheta, totum fere mundum iniustitia labi et errare, dum aliunde sibi beatam vitam promittit, quam ex Dei benedictione, qua solos simplices et integros dignatur Sed plus vehementiae in se continet haec exclamatio, ut melius expergefiant torpentes et sopiti animi ac si dixisset, Quum omnes felicitatem appetant, qui fit ut ad eam obtinendam nemo fere adiciat animum? ac sibi potius quisque sua culpa varias molestias accersat?» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 34,13)

2 «Quid est, ex parte? Concordes simus hic, diligamus proximum quomodo nos Sic dilige fratrem quomodo teipsum, habe cum illo pacem» (san Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, en PL 36/37, 318)

cas del צדיק (cf. igualmente los comentarios de los Sal 1; 15). El «justo» vive una vida feliz, porque los ojos de Yahvé se vuelven hacia él, y los oídos de Yahvé escuchan su clamor en las horas de angustia (cf. Sal 1,6; 32,8; 33,18). Aquí se ve con toda claridad: la verdadera felicidad de la vida consiste en vivir con יהוה יראת en presencia del Dios vivo. Por el contrario, los עשׂי רע («pecadores», v. 17) y los רשׁעים («malvados», v. 22) experimentan la resistencia y la ira de Yahvé. Su זכר («memoria») se borrará (cf. el comentario del Sal 1,4.6). Los צדיקים experimentan la realidad y la actividad salvadora de Yahvé, particularmente en la desgracia (v. 18).

19-23 El Sal 34 no inculca, ni mucho menos, una «ingenua teoría de la retribución», como vemos con especial claridad por los v. 19-21. Los צדיקים no son sencillamente las personas sanas y que rebosan vitalidad. La reacción de Dios a su «buen comportamiento religioso» no produce en ellos una buena vida sin problemas, «con arreglo al plan divino». La «felicidad» de la que habla el salmista, se halla oculta en un nivel más profundo. Los צדיקים son los que sufren. Soportan muchos dolores. Los נשׁברי־לב («quebrantados de corazón») son personas que están poseídas de una profunda desesperación acerca de ellas mismas. Su confianza natural en la vida está quebrantada y deshecha. Tal quebranto señala siempre hacia las supremas profundidades de la relación con Dios. Pero, precisamente, aquel que desespera de sí mismo se halla bajo la promesa de que Dios está cerca. Los נשׁברי־לב experimentan la felicidad de su relación de vida con Yahvé. Y la experimentan porque sienten que él está cerca, en medio del quebranto por el que ellos pasan en lo más íntimo de sí (v. 19). Esta cercanía de Dios no es nunca una cosa estática, algo que se encuentra metafísicamente sobre el hombre, sino que es un movimiento que parte de Dios: del Dios que interviene en la tierra y que demuestra su presencia liberadora y salvadora (v. 20b). Y, así, se puede afirmar de los צדיקים que todos sus huesos se hallan bajo la protección de Yahvé (v. 21); no serán víctimas de ninguna arbitrariedad («no le quebrarán ningún hueso», Jn 19,36). Sobre los justos que sufren envía Yahvé su poder salvador. No hay calamidad que pueda destruirles. Por el contrario, el רשׁע «es muerto» por el desastre (v. 22); sufre la ruina de una «mala muerte» (cf. Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* [1947] 53ss). Sobre el problema de la actividad dentro de este mundo y que determina la propia suerte, cf. el comentario de Sal 7,14-17. El odio que el «malvado» abriga contra el «justo» (el צדיק tiene

que soportar, por tanto, entre sus «muchos sufrimientos», el odio del רשׁע) encuentra un juez en Yahvé (cf. el comentario de Sal 14,6).

El versículo final (v. 23) señala la redención (definitiva) de los siervos de Dios, y declara que quien en él confía no incurrirá en el juicio anunciado en el v. 22.

Finalidad

Es curioso el poco aprecio y comprensión con que en la mayoría de los comentarios se valora el Sal 34. R. Kittel escribe: «Por todo el poema se escucha como música de fondo la ingenua teoría de la retribución, según la cual Dios concede absoluto éxito a los suyos». Y B. Duhm observa con menosprecio: «Es asombroso que siempre las mentes más estrechas son las que más alardean y *quieren convertirse en maestros de la humanidad; no* lo hacen, seguramente, por arrogancia sino por ingenuidad». Estos juicios nos obligan a estudiar cuidadosamente las afirmaciones esenciales que se hacen en este salmo. Habrá que reflexionar sobre lo siguiente:

1. El Sal 34, por su punto de partida y por su intención, es un cántico de acción de gracias. Aunque sólo sean débiles los vestigios de una experiencia real de salvación (v. 5.7), éstos existen innegablemente. Por tanto, los enunciados didácticos tienen sus raíces en un acontecimiento, en una experiencia efectiva: Yahvé ha respondido a una persona que le buscaba y temía. Y le ha librado de todos sus temores y angustias. Por consiguiente, el horizonte y el trasfondo de todos los enunciados didácticos no es (y eso hay que tenerlo muy en cuenta para comenzar) una teoría abstracta (la «teoría de la retribución»), sino un acontecimiento.

2. La *acción de gracias*, la *narración* y la *instrucción* del salmo tienen una finalidad. Los oyentes, especialmente los ענוים, deben tomarse muy a pecho y gozarse del mensaje y de la enseñanza que se les ha trasmitido (v. 3). El salmista quiere atraer a sus oyentes hacia su propia experiencia de la realidad de la salvación de Dios (v. 4); desea inducirles a que vean y saboreen lo bondadoso que es Yahvé (v. 9). Quiere enseñarles cuál es la actitud decisiva ante Dios y el comportamiento del ירא («temeroso») y del דרשׁ («el que busca», v. 10.11). Con este impulso que le mueve a proclamar y hacer partícipes a otros de sus propias experiencias, el salmista amplía dichas experiencias hasta conver-

tirlas en confesiones de fe y en instrucciones de aplicación universal, tomadas en parte de las ideas de la חכמה.

3. Si nos preguntamos, finalmente, cómo llega el salmista a hablar de manera tan «ingenua» e «inocente» acerca de la salvación de los justos y de la ruina de los impíos, entonces habremos de tener en cuenta en primer lugar que el «eudemonismo ingenuo» queda notablemente superado en el Sal 34. Los צדיקים son los que sufren (v. 19-20). El «eudemonismo» (v. 13) no queda determinado por las esperanzas que los hombres tienen de buena suerte y felicidad; la cercanía y la realidad de Yahvé son las únicas que constituyen la verdadera felicidad, la cual —desde luego— incluye todo lo que los hombres pueden desear. En este aspecto, la Biblia no piensa, ni mucho menos, con criterios eudemonistas (cf. G. Bornkamm, *Der Lohngedanke im Neuen Testament*: EvTh 2/3 [1946] 143-166).

Pero hay, además, otra perspectiva. Las dudas acerca de la justicia de Dios —aquellos dolorosos escrúpulos que aparecen, por ejemplo, en el libro de Job y en el Sal 73— surgen en el instante en que se dilata el momento en que Dios se vuelve hacia el hombre con su salvación (cf. el estudio del Sal 9-10, en el apartado de «Marco»). Esta situación dolorosa y problemática no se da en el Sal 34. Por tanto, el exegeta no debiera proyectar sobre él «reflexiones más profundas» como norma para emitir un juicio, cuando en realidad se trata únicamente de dar gracias y de trasmitir enseñanzas a base de la experiencia inmediata que el salmista ha tenido de su propia salvación.

4. En el Sal 34 desempeña un papel especial la יראת יהוה (v. 12). Se exhorta constantemente al «temor de Yahvé». Pero ירא, en el Sal 34, significa: conocer a Yahvé en su realidad, especialmente en su realidad salvadora, y comportarse de acuerdo con este conocimiento. Sencillamente, no se puede negar que en este salmo, estigmatizado como «formalista» y «teórico», arde un fuego que quiere prender en los oyentes. La investigación llevada a cabo por la historia de las religiones rebasa sus propios límites cuando trasforma las realidades en fenómenos y teorías. Y eso es lo que parece estar haciendo, ni más ni menos, en su interpretación del Sal 34.

5. Una vez que hemos visto los presupuestos específicos y las conexiones en los que quedan encuadrados los enunciados didácticos del Sal 34, no debemos dejar de estudiar para ver si la concepción tradicional de la sabiduría ha influido en el Sal 34, y en qué medida lo ha hecho. Se puede afirmar de la חכמה («sabiduría») lo que se observa en el Sal 34 en forma de vestigios: «La

'doctrina sobre los bienes' propugnada por esta ética es asombrosamente realista. No censura jamás el esfuerzo humano por conseguir la felicidad perfecta, ni siquiera cuando se excede en sus pretensiones, sino que da sencillamente por supuesto que se trata de un don. Este ansia de felicidad —aunque deberíamos matizar esta expresión diciendo: este ansia de triunfar, de no fracasar, de saber que la vida está al seguro encuadrada en el orden benéfico— está profundamente arraigada en la naturaleza humana; por eso no cabe más que afirmarla rotundamente. Más aún, los maestros llegan aún a fomentarla, mostrando el camino que lleva a su posesión» (G. von Rad, *Sabiduría en Israel* [Madrid 1985] 106). A la luz de estas observaciones y explicaciones, habría que contemplar y entender, más que nada, lo que se nos dice en Sal 34,13ss.

SUPLICA DE LA ASISTENCIA DE YAHVE CONTRA TESTIGOS FALSOS Y HOSTILES

Bibliografía: H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, BZAW 49 (1928); G. Rinaldi, *Testimone di violenza (Ps 35,11)*: BibOr 2 (1960) 62; J. A. Soggin, Škwl *nel Salmo 35,12*: BibOr 9 (1967) 67s; W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, FRLANT 99 (1970).

1 **De David[a].**
¡Combate, oh Yahvé, a los que me combaten,
haz guerra a los que hacen guerra contra mí!
2 **¡Echa mano del broquel y del escudo,**
álzate para ayudarme[b]!
3 **¡Empuña la lanza y el 'hacha'[c]**
frente a mis perseguidores!
Di a mi alma:
«¡Yo soy tu ayuda!».
4 **Sean avergonzados y confundidos**
los que buscan mi vida;
retírense en ignominia
los que han tramado males contra mí.
5 **Sean como paja delante del viento**
y ¡el ángel de Yahvé 'los'[d] acose!
6 **Sea su camino tenebroso y resbaladizo**
y ¡el ángel de Yahvé los persiga!
7 **Porque sin causa me ''[e] tendieron su red,**
cavaron para mí 'una trampa'[f].
8 **¡Venga destrucción sobre él, sin darse cuenta!**
¡y la red que él mismo tendió, lo prenda;
caiga en la destrucción[g]!
9 **Pero yo me regocijaré en Yahvé,**
me gozaré de su ayuda.

10 Dirán todos mis miembros:
¡Yahvé!, ¿quién es como tú?
Tú salvas al débil
de las manos del fuerte
‘’[h] y al pobre de aquel que lo despoja.
11 Se levantan testigos malvados,
de lo que no sé me preguntan.
12 Me devuelven mal por bien,
‘buscan’[i] mi vida.
13 Pero yo, cuando ellos estaban enfermos, vestía de cilicio,
me castigaba a mí mismo con ayuno
—¡oh, que mi oración regrese a mi pecho!—,
14 como si fuera por mi amigo o hermano.
Deambulaba[j] como quien está de duelo[k] por la madre,
enlutado y encorvado.
15 Pero ellos se alegraron de mi caída y se reunieron,
se alzaron contra mí como un solo hombre.
‘Extraños’[l], a quienes no conozco,
‘se hace señas con los ojos’[m] constantemente.
16 Como perversos escarnecedores del refugio[n]
‘rechinan’[o] contra mí sus dientes.
17 ¿Hasta cuándo, Señor, estarás mirando?
¡Salva mi vida de ‘los que rugen’[p],
de los leones, mi único bien!
18 ¡Te ensalzaré en la gran asamblea,
ante numeroso pueblo te alabaré!
19 ¡No permitas que se regocijen de mí enemigos embusteros,
que me odian sin razón, hacen guiños con sus ojos!
20 Pues ellos no hablan de paz.
Y contra los pacíficos en la tierra
traman planes arteros;
21 abren bien grande su boca contra mí,
gritan: ¡Ajá, ajá!
¡Lo vimos con nuestros ojos!
22 ¡Tú lo has visto, Yahvé, no calles,
Señor, no estés lejos de mí!
23 ¡Alzate, despierta para mi defensa,
Dios mío y Señor mío, para mi causa!
24 ¡Júzgame conforme a tu justicia, oh Yahvé,
Dios mío, ‘no dejes que se regocijen’[q] de mí!
25 No permitas que se digan:
¡Ajá, ‘ajá’[r]! ¡lo que queríamos!
No permitas que digan: ¡Le hemos devorado!

26 ¡**Sean avergonzados y humillados, todos ellos,**
los que se alegran de mi desgracia!
¡cúbranse de vergüenza e ignominia,
los que se engrandecen contra mí!
27 **Regocíjense "s los que desean mi justicia,**
digan continuamente:
¡Grande es Yahvé, que quiere
la salvación de su siervo!
28 **¡Mi lengua proclamará tu justicia,**
tu alabanza, todos los días!

a El G sugiere la adición מזמור. 1

b Varios manuscritos y el G traducen como si hubieran leído en su fuente לעזרתי (εἰς βοήθειάν μου). Pero ב también designa el movimiento hacia una meta (BrSynt § 106a). 2

c El TM literalmente: «y cierra». Pero, en el contexto, esta lectura no tiene sentido. Debemos preferir la puntuación וְסָגָר. סגר (en acádico, *šikru*) es la «hacha doble de guerra» (KBL, 650). 3

d En el verbo (de conformidad con el G y con רדפם del v. 6) hay que insertar el sufijo de tercera persona de plural: דֹּחָם. 5

e El TM: «porque sin causa pusieron para mí su red en un hoyo». שחת רשתם es una lectura casi imposible. Por otro lado, en el v. 7b falta el objeto (o complemento) de חפרו. El texto está corrompido evidentemente por trasposiciones. Debemos eliminar שחת del v. 7a e insertarlo en el v. 7b. 7

f חנם es una repetición del v. 7a que distorsiona el texto. Esta expresión debe ser sustituida por שחת («hoyo», «trampa»). Cf. la nota **e**.

g El S sugiere que, en vez de leer בשואה leamos בַשּׁוּחָה («en la trampa»); pero el TM podría ser también posible (cf. el v. 8aα). 8

h עני *aparece en extraña duplicación y es muy probable que deba* enmendarse. 10

i El TM dice literalmente: «esterilidad para mi alma». Este texto, ciertamente, está corrompido (R. Kittel piensa lo contrario); Cheyne: הכשילו נַפְשִׁי («hacen que mi alma tropiece»). La mejor lectura: שָׁכוּ («están al acecho»); ל sería entonces ditografía. J. A. Soggin quiere introducir la raíz כלל; supone que se ha conservado un verbo causativo arcaico, formado con ש. Traducción: «Mi esencia misma está destruida» (BibOr 9 [1967] 67s). 12

j El *'aṭnāh* que se halla bajo התהלכתי está en lugar equivocado. 14

k אבל־ como forma constructa de אָבֵל («estar de duelo») (Ges-K § 93hh).

l נכים (de נכה, «golpear» [?]) es ininteligible. Sería adecuada la corrección sugerida con frecuencia: נָכְרִים (se perdió la letra ר). 15

m קרעו («desgarran», «laceran»), teniendo en cuenta el contexto, es un verbo muy fuerte y difícilmente será el término correcto. Es preferible leer קרצו (צ en lugar de ע, cf. el v. 19) o bien קראו («gritan»).

16 n El texto de TM, que casi siempre se considera como carente de sentido, es plenamente admisible si מעוג (de la raíz עוג, «estar vuelto») designa el lugar al que uno se vuelve (para buscar refugio). Cf. KBL, 545 a propósito de 1 Re 17,12.

o Quizás sea preferible leer חרקו.

17 p TM: «salva mi vida de las devastaciones» (?). No comprendemos lo que significa este enunciado. Enmiendas sugeridas: משֹׁאֲגים («de los que rugen»), משֹׁאפים («de los que están ansiosos»), משניהם («de sus dientes»). La enmienda sugerida en primer lugar estaría en consonancia con la palabra paralela מכפירים.

24 q Si, por razones métricas, אלהי se pasa al segundo hemistiquio, entonces habría que suprimir ו.

25 r האח es aquí un caso de haplografía. Cf. el v. 21aβ.

27 s La duplicación del verbo no se comprende desde el punto de vista métrico. Probablemente habrá que suprimir וישמחו. Cf. BHK[3].

Forma

Este salmo, relativamente extenso, no es fácil de comprender en cuanto a su forma y su estructura. Pudiera ser que originalmente hubiese tenido una estructura bastante armónica en sus estrofas (H. Gunkel). Pero, en su estado actual, el cántico es —desde luego— muy irregular. Su forma métrica apenas se puede reconstruir, para llegar a saber, siquiera sea aproximadamente, cuál fue su forma original equilibrada. Sin embargo, podemos afirmar que el metro 3 + 2 debió ser el metro determinante en otro tiempo: v. 1-3a.4aγ/4b.8aβ/8b.9.10aαβ.13b/14aα.14aα.15.-17aβ/17b.26.27. En los v. 3a.4aαβ hay dobles cadencias de ritmo binario, que en el primer hemistiquio fueron correguidas quizás para convertirlas en una cadencia ternaria (cf. BHK[3]). Designaremos como dobles cadencias de ritmo ternario: v. 5-7.11. 16.18.19.22-24.28. En el v. 13a hallamos un metro de 4 + 3. Hay que suponer, seguramente, que hay versos trimembres en los v. 10.12.20.21.25; quizás también en el v. 8.

El Sal 35 debe clasificarse entre el grupo de formas de los cánticos de oración. Cf. Introducción § 6, 2. Especialmente en los v. 1-8.22-26 se expresan peticiones y llamamientos dirigidos a Yahvé. En el v. 7 el orante encarece su propia inocencia, frente a sus enemigos y acusadores. Y en los v. 11ss resaltan las descrip-

ciones de la desgracia en que se halla el cantor oprimido. Es digno de tenerse en cuenta el hecho de que el salmista quiere entonar presto (v. 9s) un cántico de acción de gracias (*todá*), y que en el v. 18 pronuncia un voto. También en los v. 27s, con sentimientos de confianza, contempla la futura alabanza. Pero queda excluida la forma de voto de alabanza, si sostenemos la opinión de que, de hecho, se halla presente en forma rudimentaria el género de un cántico (desorganizado) de acción de gracias (así, H. Schmidt). A las peticiones y llamamientos de los v. 1ss.22ss, habrá que añadir la observación de que el orante del salmo adopta peticiones de ayuda que pertenecían originalmente a la institución de la guerra santa. Cf. G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, ATANT 20 (1951). Se exhorta a Yahvé a que haga la guerra en favor del oprimido, a que combata en favor de él (v. 1s). En el v. 3 se reconoce claramente la expectación de un «oráculo de salvación» (J. Begrich). Así se formula en Israel la promesa divina de conceder salvación: «¡Yo soy tu ayuda!».

Aunque el texto del Sal 35 se halla en un estado muy deteriorado, sería una exageración pretender introducir las extensas y profundas correcciones que quiere hacer B. Duhm.

Marco

¿En qué situación se halla el orante del Sal 35? La primera exhortación a Dios, que se hace en el v. 1, caracteriza ya la situación: el orante se halla perseguido por enemigos. Más exactamente: es acusado. Surgen contra él falsos testigos y perseguidores dispuestos a todo (v. 11.3.12). Se halla en juego la justicia y la inocencia del oprimido. Y, así, podríamos suponer con H. Schmidt que una persona calumniada y perseguida presenta ante Yahvé, en el lugar santo, su acusación y aguarda un juicio divino (BZAW 49 [1928] 34). Pero la situación es más complicada. Observaremos, en primer lugar, que hay tan sólo débiles pistas que apoyen la referencia a la institución del juicio divino estudiada por W. Beyerlin (a propósito de la institución, cf. FRLANT 99, [1970]). Habría que preguntarse también qué importancia debía tener la enfermedad que se reconoce en el v. 15 (צלע). Esta enfermedad ¿dio motivo para que se formulara una acusación basada en conclusiones *a posteriori* (cf. Jn 9,2)? ¿quiénes son los enemigos? Cf. Introducción § 10, 4. En los v. 23s vemos con claridad la petición y demanda de que Yahvé conceda un vere-

dicto absolutorio. Ahora bien, esta petición ¿está relacionada verdaderamente con la institución del juicio divino? ¿no se tratará, más bien, de un conjunto de formulaciones y fórmulas recopiladas en época más tardía? Será difícil dar respuesta adecuada a todas las numerosas preguntas que el salmo plantea. No disponemos de medios suficientes.

Comentario

1-8 Sobre לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2.

El orante del salmo se encuentra en pleito y en guerra con sus «enemigos» (cf. Introducción § 10, 4). En su oración, busca refugio en Yahvé, quien hará de juez (cf. el comentario del Sal 7) y que además es poderoso guerrero (cf. Introducción § 10, 1). Confía en manos de Yahvé su causa perdida. Se pide a Yahvé Sebaot, el «héroe en la guerra» (Sal 24,8.10) que se pertreche de sus armas (v. 2); que tome el gran escudo para cubrir al perseguido (cf. 1 Sam 17,7) y que empuñe el broquel como arma defensiva. Sobre קומה («escudo»), cf. el comentario de Sal 7,7-10. חנית וסגר («lanza y hacha») son las armas del soldado de a pie, que Yahvé debe blandir para proteger a quien se ve amenazado por sus enemigos (v. 3). Pero la ayuda más eficaz es la promesa de Yahvé: ישעתך אני («¡yo soy tu ayuda!»). Tenemos aquí un ejemplo modélico de «oráculo sacerdotal de salvación», que —como ocurre también, por ejemplo, en Lam 3,57— se comunica a un oprimido y es para él un veredicto divino autoritativo (J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 [1934] 81-92). En virtud de tal proclamación, el perseguido estaría seguro de gozar del poder protector de Yahvé. Como paralelo del oráculo de salvación del v. 3, cf. Is 49,25: את־יריבך אנכי אריב ואת־בניך אנכי אושיע («con el que contienda contigo yo contenderé, y salvaré a tus hijos»). La ayuda de Yahvé se revela cuando los enemigos quedan avergonzados y confundidos (v. 4). En los v. 5-6 se expresan violentos deseos de juicio. Como paja, los perseguidores serán dispersados por el viento (cf. Sal 1,4; G. Dalman, *AuS* III, 126-139). El מלאך יהוה («ángel de Yahvé»), como guerrero invisible del ejército celestial (cf. el comentario de Sal 34,8) y testigo del poder presente de Dios, atacará a los «enemigos» y los pondrá en fuga. Un camino tenebroso y resbaladizo los hará caer (cf. Sal 73,18). En el antiguo testamento, el poder de Yahvé decide en el ámbito de la realidad secular. «Todas las maldiciones de esos salmos brotan de la fuente pura de un celo abnegado por el honor de Dios», así se atreve

Franz Delitzsch a explicar el sentido de los «salmos imprecatorios» o salmos en que se pide la venganza divina. De todos modos, debemos escuchar con gran prudencia las palabras del salmo, y no hemos de establecer una antítesis entre la ἀγάπη del nuevo testamento, entendida por nosotros en sentido emocional y en sentido supremamente humanizador de la psique, y la petición del antiguo testamento que ruega a Dios que haga una demostración real de su poder.

Como motivo para que Dios intervenga con su juicio, se menciona el proceder maligno y artero de los «enemigos» (v. 7). Sin causa, tienden redes y abren hoyos para que se caiga en sus trampas (G. Dalman, *AuS* VI, 334ss). La *ruina* o destrucción (שׁוֹאָה) debe realizarse en los perseguidores mediante una «némesis inmanente» (v. 8). Las acciones perversas de los enemigos deben rebotar sobre su misma cabeza (cf. Sal 7,16; 9,16; 57,7; 141,10; cf. el comentario de Sal 7,14-17).

Los v. 9-10 constituyen ya el cántico de acción de gracias. 9-10
El orante del salmo está seguro de la salvación y hace voto de que va a cantar a Yahvé un jubiloso cántico de acción de gracias. Vendrá la ayuda. En este voto de alabanza que señala hacia el futuro, no debemos ver los residuos de un cántico de acción de gracias entonado una vez hace ya mucho tiempo, sino más bien los testimonios de una certidumbre absoluta de ser escuchado. «Todos los miembros» del cuerpo son sanados y deben exclamar: יהוה מי כמוך («¡Yahvé!, ¿quién es como tú?»). Los enunciados anticipados de la acción de gracias y de la alabanza tienen todas las características del himno. Habría que preguntarse si el cántico de alabanza y de acción de gracias de los «miembros» alude de algún modo a una enfermedad que el salmista haya padecido (así piensa H. Gunkel, refiriéndose a Sal 6,3; 31,11; 51,10).

Las descripciones de la lamentación en los v. 11-16 presentan 11-16
ante Yahvé toda la gravedad de la desgracia. עדי חמס («testigos malvados», v. 11) lanzan acusaciones sobre cosas de las que el oprimido «no tiene ni idea»; se formulan pruebas de delitos imaginarios. Y esta actitud hostil con que los perseguidores desean poner en evidencia al עני (v. 10), imputándole culpas y separándole así de Yahvé, se halla en vivísimo contraste con la conducta seguida por el salmista, cuando los que son ahora sus enemigos estuvieron enfermos en cama (v. 13). El se portó bien con ellos (v. 12s). Pero ahora le devuelven mal por bien. Podríamos, pues, sacar la conclusión de que la causa de la aguda hostilidad que se observa en el Sal 35 habría que buscarla de hecho en una grave

enfermedad, en la cual se basaran los adversarios para deducir *a posteriori* que había habido una «vieja culpa». Pero el salmista se comportó de manera muy diferente a como ellos se portan: cuando sus actuales enemigos se hallaban enfermos, él no se puso a cavilar qué delito habrían cometido, no presentó acusación alguna, sino que en sus oraciones intercedió por los que sufrían (cf. F. Hesse, *Die Fürbitte im Alten Testament* [tesis Erlangen 1951] 65ss). Como señal de que él hacía penitencia para asociarse al dolor de ellos, el salmista se vistió de cilicio y castigaba su cuerpo con ayunos (Lev 16,29.31; Is 58,3.5), y de esta manera se solidarizaba con los afligidos y trataba de apartar de ellos su desgracia. La mejor manera de entender ותפלתי על־חיקי תשוב («¡oh, que mi oración regrese a mi pecho!») es la interpretación de F. Nötscher, que entiende estas palabras como un paréntesis en el que el salmista, al ver la hostilidad que ahora muestran esas personas, quiere retirar —como quien dice— su oración de intercesión (cf. Mt 10,12s). El v. 14 sigue describiendo la íntima conmiseración con que el salmista acompañaba la triste desgracia de los que eran su prójimo. El los consideraba como amigos y hermanos, sufría como cuando se llora a un muerto, como cuando se llora a la propia «madre», estaba «enlutado» (literalmente, «ennegrecido») por la ceniza que él había esparcido sobre sí al practicar el rito de penitencia: Jos 7,6; Ez 27,30; Lam 2,10, e iba «encorvado» (cf. 1 Re 18,42; Is 58,5). En cambio, los «enemigos» se llenaron de gozo por la «caída» de él (v. 15). צלע (cf. Sal 38,18; Job 18,12) podría referirse a una caída con lesiones, pero también a un cambio repentino producido en la vida por una enfermedad. Se «reunieron», y personas extrañas hacen también gestos hostiles y arteros. Los acusadores y perseguidores, que quieren sacar a relucir «ocultos delitos», menosprecian el lugar en que la persona amenazada pudiera buscar refugio y ayuda (מעוז = «refugio»); como animales de presa, sus dientes rechinan con gesto amenazador (v. 16).

'-26 Con el v. 17 comienza una serie de clamores de súplica que contienen expresiones de confianza y de lamentación. אדני כמה תראה («¿hasta cuándo, Señor, estarás mirando?»), esta pregunta trata de mover a Yahvé a que intervenga (v. 17), pues como «leones rugientes» (cf. el comentario de Sal 7,3), los enemigos amenazan la vida del orante: יחידתי («mi único bien», cf. el comentario de Sal 22,21). En el v. 18, un voto de acción de gracias interrumpe los clamores de súplica y da testimonio de que el salmista está seguro de ser escuchado (a propósito del v. 18, cf. Sal 22,23; 40,10;

116,14). El v. 19 pide a Yahvé que intervenga contra los enemigos perdidos y maliciosos (cf. Sal 69,5; Jn 15,25). Los calumniadores perturban el שלום («la paz», v. 20): el estado en que la vida prospera y está bien ordenada: traman planes arteros contra quien vivía su vida tranquila y pacíficamente (רגע) en el orden en que hay שלום en el país. האח האח («¡ajá, ajá!») son los gritos del escarnio siniestro y triunfante (v. 21). La fórmula ראתה עינינו («¡lo vimos con nuestros ojos!») podría ser una frase hecha del lenguaje judicial, con la cual los testigos se ratifican en su testimonio. Pero el salmista, contra los falsos testimonios de sus enemigos, busca refugio en el testigo supremo: en Yahvé (v. 22). Se le invoca para que intervenga en aquel juicio (v. 1) y no guarde silencio. A propósito de העירה והקיצה («¡álzate y despierta!»), en el v. 23, cf. el comentario de Sal 18,47, pero cf. también Sal 7,7; 44,24; 59,5. El v. 24 suplica a Yahvé que le ayude en aquella causa judicial. A propósito de צדק, cf. el comentario de Sal 5,9. Yahvé aniquilará el triunfo de los enemigos (v. 24-26). H. Gunkel traduce muy acertadamente la expresión נפשנו en el v. 25a: «nuestro deleite» (literalmente: «nuestra garganta», en relación con בלע, devorar). A propósito del v. 26, cf. el v. 4.

El salmista invita ahora al gozo y la alabanza a todos aque- 27-28
llos que «desean» la צדק de él (v. 27). חפצי צדקי tiene aquí el sentido: «los que desean mi justificación» o «los que desean la restauración de mis imperturbadas relaciones de vida con Yahvé». El salmista glorifica a Yahvé, porque está seguro de que Yahvé quiere la «salvación» de su siervo. שלום aquí es sinónimo de צדק, y significa una relación de vida sin perturbaciones. El v. 28 pasa entonces a las formas hímnicas del cántico de acción de gracias. צדק es la actividad salvadora de Yahvé, eficaz para restaurar el orden y restablecer de nuevo las circunstancias de la vida, que habían quedado desgarradas y vulneradas.

Finalidad

Entre los demás cánticos de su tipo y grupo, la lamentación de quien ha sido acusado falsamente muestra algunos matices propios, por cuanto se despliega ante Dios una amarga experiencia. Mientras que el orante tuvo siempre buen cuidado de identificarse con gran conmiseración con la desgracia de sus semejantes, intercediendo con sus oraciones y tratando así de curar aquellas llagas (un ejemplo magnífico de צדק), en la hora de su pro-

pia desgracia surgen personas y poderes que destruyen y que quieren separar de Dios al salmista (v. 13ss). Se alzan como falsos testigos y acusadores, para dar al que sufre el golpe mortal de un supremo juicio divino que acabe con aquella vida patentemente castigada. En esta situación apurada, el orante del Sal 35 busca refugio en el Testigo (v. 22), Juez (v. 1ss) y «Héroe de guerra» que es Yahvé. Le pide ardientemente una prueba eficaz y visible de la intervención de Dios (v. 4ss.24ss), y quiere cobijarse en el poder protector de aquella promesa divina: ישעתך אני («¡yo soy tu ayuda!», v. 3b). Es notable con qué audaz certidumbre contempla el acontecimiento de su salvación aquel hombre que se lamenta y ora. Pasa una y otra vez —cuando todavía se halla rodeado de peligros— a los enunciados del cántico de acción de gracias (v. 9-10.18.27-28).

A propósito del significado teológico de las lamentaciones de una persona perseguida injustamente, cf. el estudio sobre el Sal 7 («Finalidad»).

LA VIDA DEL IMPIO Y LA FELICIDAD DE LA VIDA EN COMUNION CON DIOS

Bibliografía: E. Baumann, *Struktur-Untersuchungen im Psalter*: ZAW 61 (1945-1948) 141-146; L. A. F. Le Mat, *Textual Criticism and Exegesis of Psalm 36*, Studia Theologica Rheno-Traiectina (1957); L. Jacquet, *Abîme de malice et abîme de bonté, Ps 36*: BiViChr 81 (1968) 36-47; W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrangten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhange untersucht*, FRLANT 99 (1970).

1 Para el director del coro. Del siervo de Yahvé, de David.
2 'Agradable'[a] es la culpa para el impío
en lo profundo de 'su corazón'[b].
No hay temor de Dios
delante de sus ojos.
3 Porque él se allana delante de sí (el camino)[c]
para hallar transgresión 'y'[d] para aborrecer.
4 Las palabras de su boca son mentira y engaño;
dejó de obrar sabiamente y bien.
5 Planea en su lecho la maldad,
va por un camino que no es bueno,
no reprueba la maldad.
6 ¡Oh Yahvé, hasta el cielo (se extiende) tu bondad,
tu fidelidad, hasta las nubes!
7 Tu justicia es como los montes de Dios,
tus juicios, como 'el gran océano primitivo'[e].
Tú ayudas a seres humanos y animales.
8 ¡Oh Yahvé[f], qué preciosa es tu bondad!
'A ti llegan'[g] los hijos de los hombres,
encuentran protección a la sombra de tus alas.
9 Se sacian en la grasa de tu casa,
y tú les das de beber en el arroyo de tus delicias.
10 Sí, en ti está la fuente de la vida,
en tu luz contemplamos la luz.

11 **¡Mantén tu bondad para con los que te conocen;**
tu justicia, para con los de corazón recto!
12 **¡No permitas que el pie del arrogante llegue sobre mí,**
que la mano del malvado me eche fuera!
13 **Los malvados 'se estremecen'[h], caen,**
se desploman y no vuelven a levantarse.

2 **a** TM = «La iniquidad habla al impío...». Según eso, se trataría de un oráculo del פשע. Pero tal idea es extraña y rara. Todas las mistificaciones (cf. H. Gunkel) están en pugna con el contexto. Falta el oráculo del פשע. En los v. 2ss se haría, más bien, una descripción de la vida desenfrenada del רשע. Si, al tener en cuenta estos hechos, prescindimos por el momento de la extraña expresión נאם, entonces vemos que el v. 2 contiene afirmaciones claras sobre el רשע, y sobre el פשע («la culpa») que habita en lo más profundo de su corazón. La primera palabra sería entonces un modificador verbal o adverbial. Un ajuste fácil sería leer נָעִים, con Ehrlich, o corregir este término por נָאוֶה, quizás también como un verbo: נָעֵם. En el contexto del salmo, esta corrección tendría mucho sentido, porque establece un contraste entre las cosas que son «agradables» y «encantadoras» para el רשע, y las «delicias» de aquel que busca la bondad de Yahvé (v. 6ss). Sobre los problemas de crítica textual, cf. L. A. F. Le Mat, 4ss.

b TM = «en mi corazón». De conformidad con el contexto, debemos corregir esta expresión por לבו («su corazón»), siguiendo además unos pocos manuscritos, G, o εβϱ', san Jerónimo, S.

3 **c** El versículo no presenta las dificultades que generalmente se ven en él. Si החליק על significa: «allanar las cosas para alguien» («adular a alguien», Prov 29,5), entonces habrá de traducir החליק אל: «allanar las cosas a alguien» (a saber, «a sí mismo», véase בעיניו). Literalmente: «porque él lo allana delante de sí». Se trata de una descripción de la vida desenfrenada del רשע.

d TM = «para buscar su culpa, para aborrecerla». Es preferible seguir el G: עון ולשנא.

7 **e** Aquí habrá que completar probablemente כתהום (cf. el paralelismo de los miembros).

8 **f** יהוה habrá que añadirlo aquí al v. 8aα por razones métricas.

g Es imposible que אלהים y el ו siguiente sean correctos. B. Duhm, basándose en Sal 65,3, establece la siguiente conjetura: אליך יָבֹאוּ («a ti llegan»).

13 **h** שם («allí») no puede traducirse en sentido temporal y resulta chocante en el contexto. El paralelismo de los miembros (dos verbos en sucesión) sugiere que leamos שָׁמְמוּ en vez de leer שם.

Forma

El Sal 36 ¿constituye una unidad? La respuesta a esta pregunta es tema de controversia. B. Duhm y H. Schmidt suponen la existencia de dos cánticos distintos (A, v. 2-5.13; B, v. 6-12). Los puntos de vista temáticos son la norma para esta división: el Sal 36A se ocupa de la vida desenfrenada del impío; el Sal36B, de las delicias en que vive la comunidad de Dios. Pero el salmo constituye indudablemente una unidad (cf. *infra*).

El metro dominante es la doble cadencia de ritmo ternario (v. 3-4.6-13). En los v. 1-2, hay que suponer que existen dos versos 3 + 2. El v. 5 (para terminar el primer movimiento de pensamiento del Sal 36) contiene un metro de tres miembros.

El Sal 36 ofrece muchas dificultades, cuando lo analizamos dentro de la perspectiva de la crítica de la forma. Si tenemos en cuenta los v. 7ss, no podemos dudar de que se trata de un cántico de oración. Sobre todo, en los v. 11ss resaltan claramente las características de la oración y la súplica ardiente. Los v. 2ss describen las maquinaciones de los enemigos que persiguen al orante, y con ello la situación apurada en que éste se encuentra. El cántico de oración (cf. Introducción § 6, 2) se halla impregnado de declaraciones en que se confiesa la fe (v. 10) y se dan máximas sapienciales. El salmo linda, por tanto, con el grupo de los poemas didácticos (cf. Introducción § 6, 5).

Marco

¿Quién es el orante del Sal 36? La respuesta se nos da en el v. 12: se trata de una persona que es perseguida por insolentes enemigos (cf. *supra*, Introducción § 10, 4), pero que ha buscado protección en Yahvé (v. 8). Pero lo peculiar del salmo consiste en que, a diferencia de la forma normal del cántico de oración, no se expone a Yahvé el apuro en que se halla la propia vida, y no se pide la intervención de Dios, sino que, en forma contemplativa y descriptiva, se habla en los v. 2-5 de las maquinaciones del impío, y se expone en los v. 6-10 la felicidad de quien se siente cobijado en el lugar santo. Tan sólo en los v. 11s aparecen las peticiones. Evidentemente, las reflexiones de la poesía sapiencial han tenido aquí poderosa influencia sobre el cántico de oración. Es característico el método sapiencial de establecer un contraste.

Ahora bien, el Sal 36 constituye una sola unidad, como vemos principalmente por el hecho de que la esfera de protección

del santuario, que ofrece cobijo y felicidad, se halla en vivo contraste con las amenazas que vienen de los enemigos y perseguidores (v. 2ss). Sin embargo, será muy difícil hallar en el Sal 36 una referencia definida a una institución. La institución del juicio divino, estudiada a fondo por W. Beyerlin, se presiente sólo en forma lejana (cf. FRLANT 99 [1970]). Por lo demás, las confesiones de tono hímnico acerca del recinto salvífico del santuario (v. 10) nos recuerdan aquellos salmos en los que se ensalza la dicha y la salvación que puede alcanzarse en Sión.

El difícil señalar la fecha de composición del salmo. La tendencia es a señalar una fecha tardía. Será difícil poner en duda que, en un cántico de oración que se acerca mucho a la poesía didáctica, se han recogido tradiciones más antiguas.

Comentario

1 A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. A propósito de לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2. עבד־יהוה (como en el Sal 18,1) es un título honorífico de David.

2-5 Si se efectúa una enmienda en el v. 2 y leemos נעם en vez de נאם, entonces es posible una comprensión adecuada del contexto. Pues, si no se corrigiera נאם־פשע, entonces habría que reconocer un «oráculo» del פשע. Pero sería difícil ver este «oráculo» en el v. 2b. Las reconstrucciones efectuadas a base de Sal 14,1 encuentran dificultades en el contexto del Sal 36 (v. 3). Para decirlo con otras palabras, tenemos que pensar que el v. 2 contiene ya una descripción del רשע. Su vida está regida por el פשע (que se halla «profundamente en su corazón»). פשע es la rebelión, la insurrección contra Yahvé (cf. L. Kohler, *TheolAT*³, 159s). En el hemistiquio paralelo se enuncia lo que significa estar regido por el פשע: el רשע no conoce el «temor de Dios». Yahvé no es una realidad viva que cuestiona su vida, y a la que él, por tanto, debe temer. Cf. Sal 10,4.11.13; 14,1; 73,11; 94,7. El רשע logra imponerse gracias a su astucia y sus intrigas («se allana delante de sí [el camino]»), y lo único que busca es la «trasgresión» y el «odio». עון son «los sentimientos que no están en armonía con la voluntad de Dios» (L. Köhler, *TheolAT*³, 159). Sus armas son funestas afirmaciones (און) y calumnias (v. 4). Los רשעים son פעלי און (v. 13; cf. Introducción § 10, 4 y Le Mat, 47ss). El רשע ha renunciado a obrar sabiamente y bien. השכיל es una palabra tomada de la terminología de las enseñanzas sapienciales (Prov 10,5.19; 14,35; 15,24). El «temor de Dios»

se muestra, según los principios de la חכמה en acciones sabias y buenas. Pero todos los pensamientos y acciones de los impíos están orientados únicamente hacia el און. El término און designa las prácticas siniestras y perniciosas; originalmente se aplicaba, con probabilidad, a las prácticas de magia (J. Pedersen, *Israel* I-II [1926] 431; S. Mowinckel, *PsStud* I, 1-58). A propósito del v. 5aα, cf. Sal 4,5; Miq 2,1. El camino del רשע es לא־טוב (Is 65,2; Prov 16,29). Sobre la descripción que se hace en los v. 2-5, cf. Sal 14. El hecho de que los v. 2-5 describan al enemigo del orante, no se nos revela sino en el v. 12. Las afirmaciones encaminadas a persuadir a Yahvé para que intervenga son observaciones descriptivas en la primera parte del salmo. Con tono didáctico (no «moralizante», como afirma B. Duhm) se va exponiendo la forma de vivir del רשע. ¡Es el «impío»! Sus acciones perniciosas y siniestras son una amenaza contra el orante del salmo.

Con el v. 6 el Sal 36 vibra tan intensamente, que algunos 6-10
pudieron pensar que con este versículo comenzaba un nuevo salmo. Pero lo que ocurre es que, en este lugar, el salmista deja de repente de hablar de las malas acciones del רשע y glorifica la plenitud de bendición que hay en el templo (v. 9), en el que él ha buscado refugio (asilo, v. 8). No las acciones funestas del רשע, *sino la bondad de Yahvé es la que llena todo. En el Sal 36* hay un vivo contraste entre el און del malvado y el חסד de Yahvé. En el v. 6 חסד y אמונה constituyen un par de conceptos sinónimos, situados en paralelismo. חסד es el afecto bondadoso de Yahvé hacia aquellos que le conocen y que viven en su צדקה (v. 11); אמונה designa la firmeza y la fidelidad con la que se deja sentir esa bondad. A propósito de חסד, cf. el comentario de Sal 5,5-8. Cf. también H. J. Stoebe, THAT I, 600ss (en esta obra puede hallarse más bibliografía). El «alcance» al que llega el חסד y la אמונה está en consonancia con la realidad de Dios (1 Re 8,27; Sal 57,11s; 108,5s). Los enunciados de los v. 6ss llevan claramente acentos hímnicos. Con su «bondad» y su «fidelidad» reina Yahvé en צדקה y משפט (v. 7). Estos conceptos sinónimos señalan hacia el incorruptible orden de justicia y salvación que actúa en el pacto divino y que se afirma contra la calumnia y la injusticia (v. 4.12).

Las doxologías del himno tienden luego a hacer comparaciones. La צדקה es como «los montes de Dios», es decir, como una cordillera que se alza imponente y majestuosa. A propósito de estas construcciones «de sentido superlativo», cf. Sal 50,10; 80,11. En contraste con los «montes de Dios» se halla la profundidad inmensa y majestuosa del תהום. A propósito de תהום,

cf. Gén 7,11; Sal 24,2. Las comparaciones se extienden al terreno de lo mítico. El salmista ensalza el poder de Dios que proporciona justicia y salvación, poder al que él ha confiado su vida en presencia del רשע (v. 12). Los versículos 7b.8aα contemplan cómo la ayuda de Yahvé (ישע) se extiende en toda su amplitud sobre el mundo de los hombres y de los animales (cf. Sal 104,14.21.27s; 147,9; Job 38,39ss). El efecto de la «bondad» es universal. Se escuchan aquí ideas de los salmos de la creación (Sal 33; 104). מה es en el himno una exclamación por haber entendido algo maravilloso (cf. Sal 8,2.5; 31,20; 104,24). Los בני אדם (entendidos aquí, otra vez, en sentido universal) 'a ti llegan' (expresión corregida según Sal 65,3) y encuentran protección a la sombra de las alas de Yahvé. בצל כנפיך יחסיון es una confesión del asilo divino (G. von Rad, *TeolAT* I, 491. Cf. Sal 17,8; 57,2). El perseguido huye al santuario y busca refugio en la esfera de la protección de Yahvé: esa esfera significada por la imagen de las alas extendidas de los querubines. Y en el santuario, el que busca protección es partícipe de la plenitud de bendición de la presencia divina (v. 9).

דשן ביתך («la grasa de tu casa») es una manera concisa de hablar, que se refiere a los grasientos trozos de carne de los sacrificios (Is 43,24) ofrecidos en el santuario. דשן («grasa») es símbolo de la plenitud reconfortante (Jer 31,14). נחל («arroyo») podría referirse a las concepciones mitológicas de una corriente de agua, tal como las hallamos por ejemplo en Sal 46,5 y Ez 47,1ss (cf. Introducción §10, 2). En todo caso, el v. 9 canta las maravillas de la plenitud refrigerante de salvación de la que se disfruta en el ámbito sagrado de la presencia de Dios (cf. Sal 65,5.10).

En Yahvé está la «fuente de la vida» (v. 10). Del אל חי («Dios vivio») procede toda vida (Jer 2,13). Esto podría ser de nuevo una referencia a la tradición que se reconoce en Ez 47,1s. El v. 10b no debiera corregirse, porque el texto del TM ofrece un paralelismo adecuado al v. 10a. La «luz de Yahvé» (como se ve claramente por las construcciones de estado constructo de Sal 4,7 y 89,16) es la «luz de su rostro», es decir, el resplandor de luz del *deus revelatus*. Según esto, el v. 10b diría: a la luz de tu presencia reveladora «contemplamos nosotros la luz». Ahora bien, ראה־אור («ver la luz») significa: «vivir» (cf. Sal 49,20; Job 3,16). Por consiguiente, el salmista confiesa en el himno: la luz de la vida, la recibimos de la luz de la presencia de Dios. Por lo demás, es notable el tránsito de la tercera persona de plural en los v. 8-9 a la primera persona del plural en el v. 10. Este tránsito realza el carácter de confesión del v. 10.

En los v. 11s se formulan súplicas ante Yahvé. El v. 11 está redactado todavía en términos generales y pide que continúe la bondad de Yahvé sobre aquellos que le conocen. A propósito de ידע, cf. el comentario de Sal 9,11 (y también Sal 79,6; 87,4). El v. 11 es una intercesión. El salmista se considera, indudablemente, a sí mismo como dentro del grupo de los que conocen a Yahvé y son «de corazón recto». 11-13

El único enunciado concreto de la plegaria lo encontramos en el v. 12. Por él nos damos cuenta de que un «enemigo arrogante» amenaza al salmista. En la formulación בוא רגל, la concepción básica es probablemente que el vencedor pone su pie sobre el cuello del vencido (cf. Sal 110,1). El orante pide que su enemigo no le venza. ¡Qué la mano del רשע no le eche fuera (del recinto del santuario)! El v. 13 tiene el tono de quien se siente seguro de ser escuchado y de lograr su salvación. Los פעלי און, cuyas maquinaciones se describieron en los v. 2-5, caerán para no levantarse ya.

Finalidad

Para comprender las afirmaciones esenciales del Sal 36, habrá que comenzar por el v. 12. El salmista se encuentra amenazado; el רשע le oprime y le persigue. En esta situación, el salmista establece un contraste entre el estilo de vida de los רשעים y la plenitud de bendiciones de la presencia de Dios o de la comunión con Dios. De un lado está el און; del otro, el חסד. En descripciones basadas en motivos de lamentaciones se presenta la existencia de los impíos; en glorificaciones hímnicas, se ensalza la plenitud de salvación que hay en el lugar en que Yahvé está presente. Mayor que todos los excesos siniestros y perniciosos de los רשעים, es la actividad bondadosa universal de Yahvé. Por eso, el Sal 36 termina con los tiempos perfectos que expresan la certidumbre (v. 13). Del lugar de la presencia de Dios dimana el poder y la majestad de un reinado bondadoso y justo. A este lugar acuden los que se hallan desposeídos de sus derechos y los desvalidos. Aquí encuentran la plenitud de la salvación, la fuente de la vida, y al Señor de todo el universo. La comunidad del nuevo testamento aplicará únicamente a Jesucristo los v. 6-10. En él se halla Dios presente como la «fuente de la vida» (Jn 14,19) y es la fortaleza contra todos los poderes que se alzan contra los «elegidos», acusándolos y matándolos (Rom 8,32ss).

Salmo 37

INSTRUCCION SOBRE EL GOBIERNO JUSTO DE YAHVE

Bibliografía: E. Otto, *Der Vorwurf an Gott. Zur Entstehung der ägyptischen Auseinandersetzungsliteratur*, Vorträge der orientalischen Tagung in Marburg. Fachgruppe Aegyptologie (1950-1951); G. von Rad, *Sabiduría en Israel* (Madrid 1985); S. Morag, ומתערה כאזרח רענן *(Psalm XXXVII, 35)*: Tarbiz 41 (1971/1972) 1-23; G. R. Castellino, *Mesopotamian Parallels to some Passages of the Psalms*, en *FS W. Zimmerli* (1977) 60-68; K. J. Torjesen, *Interpretation of the Psalms. Study of the Exegesis of Psalm 37*: Aug 22 (1982) 349-355.

1 **De David.**
No te irrites a causa de los malos,
[a]no te encolerices a causa de los que obran el mal,
2 **porque como la hierba pronto se secan**
y se marchitan como planta verde.
3 **¡Confía en Yahvé y haz el bien,**
habita en la tierra y guarda fidelidad!
4 **Pon tu delicia en Yahvé,**
porque él te dará
lo que ansía tu corazón.
5 **Encomienda a Yahvé tu camino**
y confía en él; él actuará.
6 **El hará que tu justicia amanezca como la luz**
y tu derecho[b] como claridad del mediodía.
7 **¡Tranquilízate ante Yahvé y espérale!**
¡no te irrites a causa del éxito de quien es feliz,
a causa del hombre que lleva a cabo intrigas!
8 **¡deja la ira y abandona el furor!**
No te irrites; sólo conduce al mal.
9 **Porque los malos serán exterminados,**
pero los que esperan en Yahvé “”[c]
poseerán la tierra.
10 **Un poco más de tiempo, y desaparecerá el impío;**
y si miras el lugar en que estaba, ya no está allí.

11 Pero los pobres poseerán la tierra
y se deleitarán en la plenitud de la salvación.
12 El malvado trama contra el justo
y contra él rechina sus dientes;
13 pero el Señor se ríe de él,
porque ve que llega su día[d].
14 Los impíos[e] sacan la espada
y tensan sus arcos,
para abatir al pobre y al débil,
para asesinar a los que caminan rectamente.
15 Su espada penetrará en su propio corazón,
y sus arcos serán quebrados.
16 Mejor es lo poco del justo
que la 'gran'[f] riqueza de los impíos.
17 Porque los brazos de los impíos serán quebrados,
pero a los justos los apoya Yahvé.
18 Yahvé conoce los días de los irreprochables,
su herencia permanecerá para siempre.
19 No serán avergonzados[g] en tiempos de adversidad,
y en los días de hambre se saciarán.
20 Porque los impíos perecen[h],
y los enemigos de Yahvé, como la hermosura de los prados
pasan, se desvanecen en[i] humo.
21 El impío tiene que pedir prestado y no puede pagar,
pero el justo puede dispensar y dar.
22 Porque aquellos a quienes él bendice, poseen la tierra,
pero los maldecidos por él, son exterminados.
23 Yahvé dirige los pasos del varón,
'él apoya a aquel cuyo camino'[j] le agrada.
24 Si cae, no queda derribado,
porque Yahvé sostiene su mano.
25 Yo fui joven, ya soy viejo,
y jamás vi a un justo desamparado
ni a sus hijos mendigar el pan.
26 Todos los días puede él dar y prestar,
y sus descendientes son para bendición.
27 Apártate del mal y haz el bien,
y tendrás morada para siempre.
28 Porque Yahvé ama el derecho,
no abandona a quienes son piadosos con él.
'Los malvados'[k] son 'exterminados'[l] para siempre,
y la simiente de los impíos es erradicada.

29 **Los justos poseerán la tierra**
y para siempre morarán en ella.
30 **La boca del justo profiere sabiduría**
y su lengua habla rectitud.
31 **La instrucción de su Dios (la lleva él) en el corazón,**
[m]sus pasos no vacilan.
32 **El impío acecha al justo**
y trata de matarlo.
33 **Pero Yahvé no lo deja a su poder,**
no permite que le condenen, cuando es juzgado.
34 **Espera en Yahvé y guarda su camino,**
y él te exaltará para que poseas la tierra;
cuando los impíos sean exterminados, tú lo verás.
35 **Vi al impío ‘alegrarse’[n],**
‘alzarse como cedro’[o] verde.
36 **‘luego pasé’[p] y había desaparecido,**
le busqué pero no pude hallarle.
37 **Conserva la ‘inocencia’[q] y ‘ejercita la rectitud’[r];**
el final de un varón (así) es la salvación.
38 **Los réprobos son exterminados, todos ellos,**
el final de los impíos es la perdición.
39 **‘’[s] La ayuda de los justos (viene) de Yahvé,**
él es su refugio en el tiempo de angustia.
40 **Yahvé les ayuda y les salva,**
los libera de los impíos y les ayuda,
porque buscan refugio en él.

a Algunos manuscritos leen ואַל. 1

b Muchos manuscritos y el S: ומשפָטיך. 6

c En el metro המה presenta dificultades; probablemente habrá que suprimir esta palabra. 9

d Seis manuscritos presentan el perfecto בָא. 13

e Durante el curso de la tradición se originó confusión en la trasmisión del texto. La siguiente coordinación sería la apropiada: 14

חרב פתחו רשעים   לטבוח ישרי־דרך
ודרכו קשתם   להפיל עני ואביון

Habrá que preguntarse, desde luego, si los dos segundos miembros de las proposiciones, introducidos por ל, no debieran considerarse como adiciones secundarias. Entonces, el texto original podría haber sido del siguiente tenor:

חרב פתחו רשעים ודרכו קשתם

Esta corrección está sugerida por el v. 15. Son arbitrarios todos los intentos de «hallar un lugar» en otro pasaje del Sal 37 a los dos segundos miembros en cuestión, a fin de llenar lagunas en hemistiquios.

16 **f** רבים es una equivocada asimilación a רשעים. Según el G, san Jerónimo, S debiéramos leer aquí רָב, en paralelismo con מעט.

19 **g** Según el paralelismo de los miembros, se recomienda a menudo la corrección יִרְשׁוּ en vez de יבשו; pero probablemente habrá que seguir el TM.

20 **h** Como en el v. 14, encontramos también dificultades en el v. 20 para la debida coordinación de los hemistiquios. El texto se halla corrompido. Parece que faltan algunas palabras. Sería concebible la siguiente enmienda:

כי רשעים יאבדו   כיקר כרים כלו
ואיבי יהוה...   בעשן כלו

i Varios manuscritos, G, san Jerónimo leen כֶּעָשָׁן.

23 **j** La traducción gramaticalmente exacta tendría que hacer caso omiso de las leyes del paralelismo («por parte de Yahvé adquieren firmeza los pasos de un hombre, y por cierto de aquel en cuyo camino él se complace»). Pero con גבר termina el primer hemistiquio. Por eso hay que leer כוננו y (con B. Duhm) בדַרכו.

28 **k** *TM*: «para siempre son preservados». Pero en la secuencia alfabética se espera, no obstante, la estrofa en ע. El G^{NA} sugiere la adición de la palabra עַוָּלִים (ἄνομοι); esta palabra pudiera haberse perdido por haplografía, y además está exigida por el paralelismo de los miembros.

l La introducción de la palabra עַוָּלִים y el paralelismo de los miembros exigen la corrección נשמדד (cf. el G).

31 **m** El G: ולא.

35 **n** TM: «vi al malvado en violencia». El G recomienda la corrección apropiada para el paralelismo עָלִיץ (ὑπερυψούμενον).

o TM: «y a uno que se despojaba como nativo verde». El texto está corrompido y carece de sentido. El G lee: καὶ ἐπαιρόμενον ὡς τὰς κέδρους τοῦ Λιβάνου (cf. también S^{Aphr}). El texto hebreo correspondiente sería: ומתעלה כאַרזי הַלְּבָנוֹן.

36 **p** En consecuencia con el paralelo ואבקשהו, y siguiendo el G, san Jerónimo, S, habría que leer: וָאֶעֱבֹר.

37 **q** El TM, incorrectamente, ha convertido los sustantivos del v. 37 en adjetivos. Siguiendo a G, san Jerónimo, S, T, habrá que leer תֹּם.

r Siguiendo el *G, S, T*: ישׁר.

39 **s** ו debe suprimirse probablemente, siguiendo unos cuantos manuscritos, san Jerónimo, S.

Forma

La secuencia alfabética (o, mejor, alefática) del acróstico determina la forma del Sal 37 (sobre la forma acróstica, cf. el comentario del Sal 9-10). La disposición de las estrofas reúne siempre dos versos completos y hace que aparezca la afinidad de sus ideas. Claro que, en la fluencia del conjunto del poema, falta una rigurosa progresión del pensamiento.

En la versificación predomina la doble cadencia de ritmo ternario: v. 1-3.6.11-13.15-17.19.22-24.28-30.33.35.36.38.39. Debe suponerse el metro 3 + 2 en los v. 14 (?).26.27.31.32; el metro 4 + 3, en los v. 8.10.18.21.37; el metro 3 + 4, en el v. 5. Hay versos de tres miembros en los v. 4.7.9.25.34.40. No hay por ahora explicación métrica de los v. 14.20.

El Sal 37 pertenece al grupo de formas de la poesía didáctica. Cf. Introducción § 6, 5. Las experiencias y las ideas se presentan y expresan en la forma propia de la poesía sapiencial del antiguo testamento. Como poema acróstico, el salmo no es más que una colección de máximas. Aunque sin una progresión estricta, la exposición se dedica rigurosamente a tres temas principales: «no te irrites por los malos que tienen éxito» (v. 1.7b); «confía y espera en Yahvé; el justo no quedará avergonzado sino que poseerá la tierra» (v. 3.7.19.22.34); «los malos tienen un mal fin; sólo un poco de tiempo y el malvado habrá desaparecido» (v. 2.10.20). Cf. G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, 257s. El tipo de poesía didáctica que hallamos en el Sal 37 puede compararse con el de la «literatura de confrontación» que encontramos en Egipto (E. Otto).

Marco

La poesía didáctica del Sal 37 se nos trasmite según el estilo de aquellas exhortaciones didácticas que son propias de la חכמה. El maestro se presenta a sí mismo como varón de edad y de experiencia, que trata de moderar la impetuosidad y la impaciencia de los jóvenes que se sienten «fanáticos de la justicia», y quiere invitarles a la reflexión. Pero no olvidemos que existe una «estilización autobiográfica», que es un medio típico para la enseñanza sapiencial (cf. Prov 24,30-34; Eclo 51,13-16; 33,16-19; cf. G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, 56). También en los v. 35s vuelve a aparecer el relato en primera persona de singular. La composición del Sal 37 habrá que fijarla en época relativamente tardía. Es un salmo que se halla muy cerca de los salmos de *torá*

(G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, 69). Los temas principales y las conexiones con la tradición son posteriores al destierro (cf. M. Noth, *Las leyes en el Pentateuco*, en Id., *Estudios sobre el AT*, 11-143).

Comentario

1-11 A propósito de לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2.

El maestro de sabiduría que habla en el Sal 37, dirige su palabra a una persona cuyo interior está inflamado de cólera a causa de los «malos» (v. 1). Para la comprensión del salmo es esencial que aislemos los términos מרעים («los malos») y עשׂי עולה («los que obran el mal») de las categorías generales del valor moral. En el antiguo testamento se trata de un grupo de personas cuya vida y actividad se enjuicia y comprende desde el punto de vista de Yahvé. Los «malos» se sustraen al reinado de Dios y resisten a su voluntad. Por tanto, la irritación del piadoso no es sencillamente una «indignación moral» sino una búsqueda apasionada de la realidad viva de Yahvé, de su señorío en este mundo (cf. Prov 24,19). Desde un principio se hace ver que la vida sin problemas, la vida feliz de «quien obra el mal», es una irritación superflua y absurda (v. 2). «Pronto» se ejecuta en ellos el juicio de Dios, ese juicio que les trae la muerte. Así como el verdor se seca de repente cuando sopla un viento seco y abrasador, así también cae inesperadamente en la perdición la existencia del malvado (Job 14,2; Is 40,6s). Irritarse y encolerizarse (v. 1) sería señal de que se desconfía de la realidad de Yahvé como juez justo. Por eso, el maestro de sabiduría exhorta a confiar en Yahvé (v. 3), a vivir rectamente y a ser incansablemente fiel (אמונה) en la vida que se vive en el país: esa tierra que se concibe como la prueba más excelsa de la bendición divina y como la quintaesencia de la bondad de Dios que sustenta la existencia. En el v. 4 se exhorta a quien escucha las enseñanzas a que desista de disputar con Yahvé (por lo que respecta a los impíos), de manera que pueda recibir y disfrutar con todo consuelo la plenitud de bendición que Dios proporciona a sus siervos. Es atrevido el concepto de «deleitarse» en Yahvé, más aún, de «dejarse mimar por Yahvé» (ענג, cf. G. von Rad, *TeolAT* I, 467; a propósito de la *fruitio Dei*, cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/1, 737ss). El que se somete al señorío de Yahvé, disfrutará la dicha de sentir la cercanía de la salvación divina (cf. el v. 11; Is 58,14; Job 22,26; 27,10). Gozará del gran privilegio de orar espontáneamente, un privilegio que en tiempos antiguos se concedía al rey (cf.

el comentario de Sal 2,8, 20,5) Pero las preocupaciones amenazadoras y las tentaciones que surgen al ver a los impíos, deben «descargarse» en Yahvé (גול, v 5, cf Sal 22,9) El demostrará que es un Dios que actúa (עשה) e interviene No dará lo mismo servir o no servir a Yahvé (Mal 3,13ss) La vida no transcurre con colores grises y de manera indiscriminada La «justicia» (צדק) del «justo» (צדיק) «resplandecerá» como el sol (v 6), la conducta que se ajuste a la alianza (צדק) se impondrá con fuerza iluminadora y se hará patente en sus bendiciones La «idea de la recompensa», que se supone muchas veces que existe en el Sal 37, queda aquí completamente fuera del horizonte, porque no se trata de que una persona piadosa sea recompensada por sus buenas acciones, sino que la relación vital de obediencia resplandece, como tal, cual testimonio evidente de que se pertenece a Dios y de la salvación que está incluida en esa pertenencia a Dios Habrá que preguntarse si no están subordinadas a este punto de vista decisivo todas las «ideas de recompensa» y los «pensamientos de retribución» que algunos han querido encontrar en el Sal 37 (cf K Koch, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?* ZThK 52 [1955] 1ss) Confiar en Yahvé (v 3), «descargar» sobre él el peso de las tentaciones (v 5), significará «estar tranquilo» y «esperar» (v 7, cf Sal 62,2 6), aunque las maquinaciones impías tengan éxito y suerte Con gran seriedad se exhorta aquí a esperar con paciencia (v 8)[1] El que se irrita con ira, entra en la órbita del mal (Sal 39,2, 73,2, Ef 4,31) En el v 9 se consigna un enunciado fundamental que tiene dos facetas los malos (מרעים, cf el v. 1) serán exterminados, pero los que esperan en Yahvé poseerán la tierra En la «tierra», que Yahvé ha dado como don de sus bendiciones y como fundamento

1 «Como si dijera estás enojado porque a pesar de tu buena conducta, sufres desgracias y las cosas no te salen como tu realmente quieres Y, por si fuera poco, ves como le van las cosas al injusto, a pesar de todos sus desenfrenos, de tal forma que ha llegado a hacerse proverbial cuanto más granujas, mas afortunados Pero se sabio, hijo querido No dejes que esas cosas te impresionen Espera en el Señor Los deseos de tu corazon se cumplirán con gran abundancia Pero no ha llegado todavia el momento La buena suerte del bribón es algo que tiene que suceder Y tendra sus dias, hasta que toda ella haya pasado Mientras tanto, debes confiarle las cosas a Dios, deleitate en el, gozate de su voluntad De esta manera, no estorbarás la obra que el está haciendo en ti y en tu enemigo, como hacen los que no dejan de enfurecerse hasta que han meditado bien sus planes en la cabeza y luego han visto como terminaban en ruina El salmista utiliza aqui una expresion hebrea muy acertada *Sile Domino et formare ei*, ¡quedate tranquilo y se obediente al Señor!' Asi como el feto se desarrolla bien en el vientre de la madre, asi tambien tu eres concebido por Dios El desea formarte debidamente, si tu te mantienes sosegado» (Lutero WA 8, 216,30ss)

de la vida, se decide la suerte de quienes se apartan de Yahvé y de quienes esperan en él. Tampoco en este caso se trata de una «recompensa», porque unos y otros —impíos y justos— han recibido la tierra como prenda de la concesión que Yahvé hace de su salvación y como bondad de Yahvé, que sustenta la vida. A los «malos» se les quitará lo que ellos no aceptaron con obediencia agradecida. Echaron a perder la vida, en lo que al señorío de Dios y a la salvación se refiere. Pero los que se hallan en estrecho contacto con Yahvé, los que se encuentran «atentos» (קוה) a él, heredarán todas las bendiciones y la salvación de la tierra (cf. Sal 25,13; en sentido escatológico: Is 57,13; 60,21; 65,9). No durará mucho tiempo, «pronto» (v. 2) desaparecerá el impío (v. 10; sobre la construcción de la frase, cf. BrSynt § 13a). Frente a los רשעים se hallan los ענוים (cf. Introducción § 10, 3); éstos, sobre la tierra que sustenta su vida, disfrutan de la plenitud de la salvación (cf. el comentartio del v. 4).

Sobre el tema de la «esperanza», cf. W. Zimmerli, *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament* [1968] 33ss.

2-20 El צדיק reflexiona sobre el estilo de vida del רשע, pero no desde la lejanía de una contemplación dogmática; el «justo» es oprimido (v. 12) y se ve amenazado en razón de su צדקה. Como un animal carnicero, el impío le acecha (cf. Sal 35,16). El צדיק es el que sufre, el débil, que se ve ante un poder muy superior. Pero el maestro de sabiduría señala la risa triunfante de Yahvé, Señor del universo, una risa mucho más poderosa que los impíos (cf. Sal 2,4). El Señor ve ya cómo va llegando para el malvado el día de su ruina. Los רשעים, con sus armas mortales (v. 14), caen víctimas de una «némesis inmanente» (v. 15; cf. el comentario de Sal 7,14-17). A la vista de este juicio, y con la convicción de que Dios interviene en el destino existencial en este mundo, el enunciado sapiencial del salmo llega a la siguiente conclusión: lo poco que en su vida tiene el צדיק es mucho mejor que la gran riqueza del רשע. Con ello se afirma claramente: lo decisivo es que una persona sea צדיק. En este modo de existencia se halla incluida toda la felicidad (cf. Prov 15,16; 16,8; Sal 4,8; 84,11). La vida y actividad de los רשעים tiene un fin (v. 17). Pero el צדיק encuentra el apoyo de Yahvé (v. 17b); el camino de su vida se halla bajo la atención solícita de Dios (v. 18; cf. Sal 1,6). Esta realidad se confirma sobre todo en los tiempos de angustia (v. 19; cf. Sal 33,19). En cambio, los «impíos» desaparecen como el verdor de las praderas (v. 20; cf. el v. 2).

Las experiencias adquiridas por el conocimiento sapiencial acerca de la suerte del צדיק y de la suerte del רשע, se van cotejando, entre otras cosas, en los v. 21-29. En los tiempos de adversidad (cf. el v. 19), el רשע se queda de repente sin recursos (v. 21a), mientas que el צדיק sigue estando en condiciones de dar y ayudar (v. 21b). El צדיק recibe la bendición de los bienes de salvación que la tierra proporciona; por el contrario, al רשע le afecta de lleno la maldición de la aniquilación (v. 22; sobre el tema «bendición y maldición», cf. J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten* [1914]; S. Mowinckel, *PsStud* V; J. Hempel, *Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischen Parallelen*: ZDMG 79 [1925] 20ss). En todo lo que emprende, el «justo» está acompañado por Yahvé y experimenta su ayuda (v. 23-26). «Sus pasos son guiados por Yahvé» (cf. BrSynt § 36b). El maestro de sabiduría se presenta como testigo de esta experiencia (v. 25). Ahí reside esa «estilización autobiográfica» a la que se hizo referencia en el apartado de la «Forma». «No hay duda de que se trata de un recurso estilístico tradicional, del que se servía el maestro de vez en cuando para revestir sus enseñanzas, y con el que se podía abarcar unidades más extensas. A pesar de nuestro interés actual por la biografía de 'autores' bíblicos, no debemos dejarnos llamar a engaño, porque en todos estos casos difícilmente se trata de vivencias reales, lo menos que se puede decir es que están formuladas de una manera extremadamente convencional» (G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, 56). La tendencia es clara: toda exhortación se basa en la experiencia (v. 27). La vida la ha plasmado, no la teoría. Ahora bien, el misterioso ordenamiento jurídico según el cual procede Yahvé, cuando bendice al צדיק y reprueba al רשע, es denominado en el v. 28 משפט. Este משפט es, ante todo, ayuda en la obtención de los propios derechos; es justicia salvadora para el חסיד, quien no es abandonado ni en las peores calamidades. El v. 29 recoge de nuevo la afirmación formulada en el v. 11. 21-29

Los v. 30.31 tratan de las energías que muestran el camino y determinan la vida en la existencia del צדיק. El justo se habla a sí mismo «sabiduría» (חכמה). A propósito de הגה («hablar»), cf. el comentario de Sal 1,2. El complejo concepto de חכמה designa la sabiduría de la vida que procede de Yahvé (Prov 2,6), y que en todas las situaciones es capaz de encontrar el camino recto. משפט señala aquí a la concepción de las normas válidas de vida que dimanan de la expresión que Yahvé hace de su voluntad. תורה (v. 31) es la instrucción divina (cf. el comentario del Sal 19B). No debe desoírse en el fondo del v. 31 una resonancia de 30-40

Jer 31,31-34 (cf. también Sal 40,9 y el comentario de Sal 19,8). Aquí habrá que prestar especial atención a la comprensión de la *torá*, tal como esa comprensión está determinada por la influencia del don de la salvación en los tiempos posteriores al destierro. Cf. H.-J. Kraus, *Zum Gesetzesverständnis der nachprophetischen Zeit*, en *Biblisch-theologische Aufsätze* (1972) 179-194. El v. 32 comienza como el v. 12 y describe los ataques que tiene que sufrir el צדיק. Es inmensa la voluntad de destrucción que tiene el רשׁע, quien descarga toda su furia contra el «justo». En los v. 32.33 reconocemos conceptos e imágenes del cántico de oración del que es perseguido, a pesar de ser inocente (cf. el comentario del Sal 7). בהשׁפטו nos recuerda el proceso sagrado, en el cual el צדיק, que se halla bajo las acusaciones falsas de sus enemigos, aguarda la ayuda de Yahvé. El maestro de sabiduría lo ha comprobado: Yahvé no permite que el inocente perseguido sea condenado. En el v. 34 volvemos a escuchar exhortación y promesa. El obediente experimenta la «exaltación» hasta el punto de que él será el que posea la tierra, mientras que los impíos serán aniquilados. El hecho de que el «justo» ha de «ver» con sus ojos esa destrucción (cf. BrSynt § 106a) significa que no quedará oculta para él la intervención real de Yahvé. Lo de תראה («tu verás»), en el v. 34, queda documentado en seguida en los v. 35s mediante un relato experimental, introducido por ראיתי. En primer lugar se traza la imagen del רשׁע feliz y arrogante (v. 35). Pero «muy pronto» (cf. los v. 2.10) todo cambia: el impío había desaparecido (v. 36); una búsqueda más detenida da por resultado que el impío ya no puede hallarse. Y de nuevo continúa la exhortación: v. 37. Hay que tener en cuenta el final (אחרית, v. 37-38). «Las reflexiones del salmo son de lo más simple, y el desarrollo procede sin complicaciones. Todo se resume en una frase: el punto de referencia es el 'porvenir'. El porvenir de los malvados es la perdición; el porvenir de los fieles del Señor es la salvación (v. 37s). Ese 'porvenir', ese 'fin' se refiere concretamente, en este salmo, al final de una existencia, en el que se revelarán definitivamente al hombre la salvación y el juicio de Dios» (G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, 258). Es decisivo el hecho de que también el pensamiento sapiencial de Israel se abre al futuro. En el «futuro» se hará patente cuál será el resultado del proceso que ya está en marcha. Se piensa en el final y resultado de un asunto cuyo contenido y verdad permanece todavía oculto.

Los v. 39s hablan de la prontitud de Yahvé para ayudar. Yahvé es el origen y la fuente de toda la ayuda que el justo experimenta. Dios es su refugio en tiempos de desgracia. El tema es el

poder liberador del Dios de Israel. Por eso, el salmo —en última instancia— no resuelve un problema sino que promete la liberación de manos de los impíos. Y, así, el poema didáctico, a pesar de todas las confrontaciones espirituales aducidas, no ofrece en último análisis una solución del problema sino un testimonio de la liberación.

Finalidad

La doctrina sapiencial del Sal 37 contiene experiencias, exhortaciones y promesas. Ahora bien, la exégesis se equivocaría de medio a medio, si se pensara que el contenido del relato de las experiencias es la afirmación: «no hay injusticia». En este sentido, H. Gunkel piensa que el Sal 37 trasmite la «fe en la retribución». Pero esta interpretación no es acertada. El centro del Sal 37 no es la «justicia» ni la «retribución» sino el testimonio de la intervención realísima de Yahvé en la vida de los hombres. Hay en esto una diferencia esencial. La «experiencia» del Sal 37 es testimonio, testificación. Y en ninguna parte del poema didáctico se observa un principio de justicia o una idea de retribución —que estuvieran, como quien dice, por encima de Dios o que le representaran a él—. Y, así, las exhortaciones no nos animan, por ejemplo, a la fe en la justa retribución, sino a la confianza en Yahvé.

Estas revisiones de lo fundamental, cargadas de consecuencias, nos abren un nuevo acceso al enunciado esencial del salmo. Aquí habrá que comenzar con la idea de la posesión de la tierra, una idea que se subraya de manera singularísima. Yahvé concedió graciosamente a su pueblo una tierra, la cual es —a un mismo tiempo— el fundamento de su existencia y la prenda de su salvación. En esa tierra tiene lugar una gran división dentro del pueblo elegido. Hay personas que, con gratitud, se ponen al servicio de Yahvé, se vinculan con él en todas sus acciones, y viven de la plenitud de la bondad divina: son los צדיקים. Y por otro lado están las personas que se apartan de Yahvé y de sus dones, buscan orgullosamente su propia felicidad y quieren dar muerte al צדיק que les está recordando a Yahvé: son los רשעים. La situación a la que habla la doctrina sapiencial de nuestro salmo, está clara desde un principio: los «justos» se irritan y encolerizan por el רשׁע, que, como malvado desagradecido y como intrigante en el ámbito del señorío de Dios, se atreve a existir a base de su don de vida y de su don de salvación. El consuelo que el salmo

del antiguo testamento proporciona es el mensaje de que Yahvé va a intervenir pronto. El צדיק lo experimentará. En realidad, es un consuelo, cuando nos damos cuenta de que el צדיק se encuentra en peligro de muerte (v. 14.32). ¿Es Yahvé un Dios vivo? ¿es capaz de demostrar su poder en medio de este mundo? Estas angustiadas preguntas nunca entraron en el horizonte de la interpretación idealista del salmo; esa interpretación transformaba a Dios y al mundo, y sobre todo transportaba las relaciones entre Dios y el mundo al reino de las ideas y se irritaba (por influencia de ideas humanitarias) de la «baja moralidad» de la teoría de la retribución. El nuevo testamento (de nuevo, por la atracción de las ideas humanitarias) era citado como testigo de una ética más pura: de la ética del amor. Pero se olvidaba con ello de que toda la aquendidad de la esperanza en la intervención de Dios (todo el aspecto del más acá de esa esperanza) vuelve a hacer su aparición, por ejemplo, en las bienaventuranzas del sermón de la montaña (Mt 5,5; cf. Mc 10,30). Tan sólo cuando se ven realmente estas conexiones, y cuando se las reconoce en su profundidad insondable, podremos hablar de que en el nuevo testamento se superan los enunciados del antiguo testamento y se llega mucho más allá que ellos. La distancia espiritual de quien quiera analizar «ideas» en el Sal 37, nunca será capaz de enfocar con nitidez la esencia de las cosas.

PLEGARIA QUE SE ELEVA DESDE LA ENFERMEDAD, LA CULPA Y LA HOSTILIDAD

Bibliografía: R. Arconada, *Psalmus 37-38 retentus, emendatus, glossatus*: VD 10 (1930) 48-56, 107-116; R. Martin-Achard, *La prière d'un malade: Quelques remarques sur le Psaume 38*: Verbum Caro 45 (1958) 77-82; C. Riggi, *L' 'auxesis' de Salmo 38 nel 'De officiis' di S. Ambrogio*: Salesianum 29 (1967) 623-668.

1 Salmo de David. Para la ofrenda de incienso (?).
2 ¡Oh Yahvé!, no me castigues en tu ira
y no[a] me reprendas en tu furor,
3 pues tus flechas penetran en mí,
y tu mano 'carga pesadamente'[b] sobre mí.
4 Nada hay sano en mi carne a causa de tu indignación,
en mis huesos no hay salud a causa de mi transgresión[c].
5 Porque mis iniquidades han sobrepasado mi cabeza,
como carga pesada gravitan demasiado sobre mí.
6 Mis llagas hieden, supuran
a causa de mi necedad.
7 Perturbado estoy[d], encorvado en gran manera;
ando todo el día en duelo.
8 Mis riñones están llenos de ardor,
nada hay sano en mi carne.
9 Estoy exhausto y destrozado[e] en gran manera,
grito desde un corazón que gime.
10 Señor, todo mi anhelo está delante de ti,
mis suspiros no te están ocultos.
11 Late con fuerza mi corazón, el vigor me ha abandonado,
y la luz de mis ojos ''[f] se me ha extinguido.
12 Mis amigos ''[g], 'también ellos'[h], 'han huido de mí'[i],
y mis allegados están distantes.
13 Los que buscan mi vida me tendieron lazos,
y los que procuran mi desdicha hablan maldad,
traman engaño durante todo el día[j].

14 Mas yo, como el sordo, no oigo
y, como el mudo, no abro la boca.
15 Sí, me volví como hombre que no oye
y en cuya boca no puede encontrarse[k] respuesta.
16 Porque en ti espero, oh Yahvé,
tú responderás, Señor, Dios mío.
17 Porque pienso: ¡no se regocijarán a causa de mí;
cuando mi pie vacila, no alardearán a causa de mí!
18 Pues estoy resignado a mi caída,
y mi dolor está constantemente delante de mis ojos.
19 Sí, confieso mi transgresión,
estoy apenado por mi yerro.
20 Los que 'sin causa'[l] luchan contra mí, son fuertes,
muchos son los que absurdamente me aborrecen.
21 Me pagan mal por bien,
me acusan[m], porque yo fui tras el bien.
22 ¡No me abandones, oh Yahvé,
Dios mío, no estés lejos de mí!
23 ¡Ven pronto en mi ayuda,
oh Señor, salvación mía!

2 **a** En el v. 2b muchos manuscritos añaden la negación וְאַל, que se entiende implícitamente (como consecuencia de lo enunciado en el v. 2a).

3 **b** ותנחת difícilmente será una repetición original del mismo verbo en el miembro paralelo. El G leyó וַתְּנַחַת; el T, וַתָּנַח. En consonancia con los temas del lenguaje de los salmos estaría וַתִּכְבַּד, cf. Sal 32,4.

4 **c** G, σ', y S presentan el plural חַטֹּאתַי.

7 **d** Sobre este significado de עוה, cf. 1 Sam 20,30; Is 21,3; Prov 12,8 (KLB 686).

9 **e** Ocho manuscritos: ונדכאתי.

11 **f** גם־הם en el v. 11b tiene efecto bastante perturbador y no debió de figurar originalmente en este lugar.

12 **g** El texto del v. 12a está alterado. ורעי da la impresión de ser una complementación secundaria.

h גם־הם, del v. 11b pudo haber tenido su lugar original en el v. 12a (cf. Jer 12,6).

i יעמדו (cf. también el paralelismo de los miembros en 12b) difícilmente será original, y נגעי («mi golpe») tendrá, por tanto, que corregirse. G ofrece el texto: ἐξ ἐναντίας μου ἤγγισαν, que correspondería al texto hebreo מנגדי נָגְשׁוּ.

j La estructura de un verso de tres miembros ofrece, evidente- 13
mente, dificultades. Probablemente, las palabras מבקשי נפשי ודרשי רעתי deben considerarse como una complementación secundaria.

k El v. 15 es un eco del v. 14 y podría considerarse como una 15
adición para ampliar el sentido del texto.

l חיים («los que viven») no encaja en el contexto. En consonan- 20
cia con los temas del lenguaje de los salmos estaría חִנָּם (Sal 35,19; 69,5; 109,3; Lam 3,52).

m A propósito de שטן y de su significado, cf. Sal 71,13; 21
109,4.20.29.

Forma

El Sal 38 es uno de los «cánticos acrósticos» (Bickell), que contienen tantos versos como letras tiene el alfabeto (cf. Sal 33; 146; Lam 5). El metro varía. Domina la doble cadencia de ritmo ternario: v. 2.3.7-10.14.16.18.20.22. El metro 4 + 4 aparece en los v. 4.21. El metro 4 + 3, en los v. 11.12.15. El metro 3 + 4, en los v. 5.17. El metro 3 + 2, en el v. 6. Y el metro 2 + 2, en los v. 19 y 23.

El salmo pertenece al grupo de formas de los cánticos de oración. Cf. Introducción § 6, 2. Es significativo el hecho de que, en todo el salmo, el salmista se dirija a Yahvé en segunda persona de singular. La estructura se reconoce fácilmente. Al principio y al final del cántico de oración (v. 2.22-23) oímos clamores pidiendo ayuda en una gran desgracia. En los v. 3ss, es decir, en una extensa sección central, aparecen con relieve descripciones de la situación desgraciada. Los tres temas de esas descripciones son: la enfermedad, la culpa y la hostilidad. El salmo debe asignarse, según eso, al grupo de salmos que tienen que ver con la enfermedad y la curación (cf. K. Seybold, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankeits- und Heilungspsalmen*, BWANT V/19 [1973]). En el v. 14 se hacen ver a Yahvé los motivos para que él escuche e intervenga.

Marco

La referencia que nos da el título de carácter cultual y litúrgico (להזכיר) no puede constituir un punto de partida para determinar la situación; la explicación del término (cf. Introducción

§ 4, n.º 16) es problemática. Las pistas esenciales deben deducirse de la plegaria misma. En ella no hay duda: el salmo trata acerca de una persona que está muy enferma (v. 3.4.6.8.11.18), que reconoce su sufrimiento como juicio por su culpabilidad (v. 2.4), y que ahora, con hábito de penitencia (v. 7), se presenta ante Yahvé para pedir ayuda y respuesta a su oración. Pensaríamos en una situación como la que se describe en Lev 13,1-46. Pero la persona que está gravemente enferma, que probablemente sufre de lepra (v. 6) está (al mismo tiempo) bajo una acusación judicial (H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklaten im Alten Testament*, BZAW 49 [1928] 30). Sus enemigos han conseguido encontrar en él trasgresiones que expliquen por qué el paciente sufre aquella enfermedad (cf. Introducción § 10, 4); pero él sabe muy bien que es inocente (v. 20). Sin embargo, no podremos afirmar que resalte claramente la institución del juicio divino. Los enunciados del cántico de oración contienen multitud de fórmulas estereotipadas que sugieren la explicación de que pudiera tratarse de un formulario apropiado especialmente para casos de enfermedad y para situaciones en que la enfermedad fuese acompañada por acusaciones (Jn 9,2). De todos modos, los orantes son conscientes de que su enfermedad constituye una gran perturbación en la raíz misma de su vida, y de que la oración pidiendo la curación debe ir acompañada por una confesión de la propia culpa. El Sal 38 nos ofrece los principios para tal reflexión. Se halla cerca de la problemática del libro de Job, y debemos pensar que su composición tuvo lugar en una fecha relativamente tardía. Desde luego, no encontramos datos más concretos para la datación del salmo.

Comentario

1 A propósito de מזמור לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2. A propósico de להזכיר, cf. Introducción § 4, n.º 16.

2 El orante sabe que él se halla bajo la ira de Dios. Como en Sal 6,2, este hecho estampa su sello distintivo en el sufrimiento y la lamentación, en la oración y la súplica ardiente (cf. el comentario de Sal 6,2). La enfermedad y la desdicha se consideran como efectos de la ira de Yahvé. En el antiguo testamento es indisoluble la conexión entre la culpa y la enfermedad (cf. G. von Rad, *TeolAT* I, 346). La ira de Dios hace patente que la vida humana está marcada por la culpa. Por consiguiente, la enfermedad —en el antiguo testamento— no es un hado anónimo,

una fatalidad, sino que es la reacción de Dios ante una trasgresión culpable. Yahvé «reprende» (יסר) y castiga al hombre con calamidades físicas.

Con lamentaciones, el salmista nos habla en los v. 3-11 acerca 3-11
de la enfermedad que ha marcado su vida. Yahvé se acerca como enemigo al hombre que sufre y dispara sobre él desde lo alto funestas flechas (cf. Sal 91,5; Job 6,4). De esta manera habla también la mitología del oriente antiguo, al referirse a las flechas demoníacas que han herido y emponzoñado a un enfermo. La aflicción gravita como carga pesada sobre el enfermo; es la mano de Yahvé, que se deja sentir apretando (cf. Sal 32,4; 39,11). En los v. 4-6 se reconoce con bastante claridad el cuadro clínico de la lepra. La carne está cubierta de llagas (a propósito de אין־מתם, «nada hay sano», cf. Is 1,6); los huesos han quedado deformados (v. 4). Y se añade inmediatamente: מפני חטאתי («a causa de mi trasgresión»). La enfermedad es el heraldo anunciador de la culpa; anuncia la trasgresión, la cual —como quien dice— ha irrumpido al exterior y se ha hecho manifiesta. Por tanto, al describir entre lamentos su aflicción, el salmista revela inmediatamente su culpa. El cuerpo, cubierto de llagas desde los pies hasta la cabeza, es testimonio de un abrumador pecado (v. 5) que cae como una inundación sobre el enfermo hasta cubrir su cabeza (cf. Sal 69,3.16; 124,4). Desvalido, el que ha sido golpeado por la ira de Dios se desploma bajo el peso de la revelación de la culpa que se manifiesta plenamente en el castigo. Cuando el v. 6 habla de heridas que hieden y supuran, pensamos ante todo en la lepra. La referencia a la «necedad» (אולתי) nos recuerda de nuevo la culpa. En el v. 7 el salmista se nos presenta como penitente: con rostro alterado, con el cuerpo encorvado, vestido de duelo (cf. Sal 42,10; Is 58,5). Podemos imaginarnos cómo el orante evita entrar en las zonas pobladas (Mc 5,3), y anda encogido por las soledades, mientras su cuerpo se va pudriendo (v. 8). Desde las profundidades del agotamiento y la frustración brota un alarido de un corazón que gime (v. 9). Pero, aun en medio de la enfermedad y del lamento, el salmista está seguro de que Yahvé escucha (v. 10) su oración y ardiente súplica (v. 2). Por tanto, el v. 10 contiene un testimonio de la certidumbre de que el salmista tiene de ser escuchado: el clamor del que está mortalmente enfermo no queda oculto a los ojos de Yahvé. Sin embargo, el v. 11 prosigue inmediatamente con la descripción de aquella situación desgraciada. El corazón del enfermo «late con fuerza». El *pilpel* סחרחר habría que traducirlo literalmente: «estarse moviendo hacia adelante y hacia atrás».

Se refiere probablemente al latir violento del corazón en estados de suprema angustia, cuando se llega al instante del máximo agotamiento y excitación. A diferencia de Sal 6,8; 13,4, el v. 11b se refiere probablemente a una pérdida real de la capacidad de visión (y no es, por tanto, una metáfora para expresar el derrumbe físico de una persona).

2-13 La aflicción del enfermo se agrava por el hecho de que aun los amigos íntimos y los allegados huyen de aquel hombre culpable y herido por la cólera divina (v. 12). Eluden a la persona afligida por el infortunio (cf. Sal 88,9.19; Job 19,14.15; Lam 1,2 y *passim*). Los amigos y allegados se han convertido de repente en enemigos (v. 13), porque toda su atención gira ahora en torno a la pregunta: ¿por qué el enfermo estará padeciendo ese mal? ¿qué culpa habrá cometido? ¿por qué trasgresión ha caído sobre él, de manera tan manifiesta, la ira de Dios? (cf. Introducción § 10,4). Lo de tender lazos (cf. Sal 109,11) y tramar engaños se refiere al empeño con que la gente busca una culpa que lo explique todo. Los «enemigos» quieren levantar una acusación contra el que sufre. Demostrando que hay una culpa que es la que ha originado todo ese sufrimiento, pretenden llegar a un juicio sacro de condenación y desterrar del círculo de su existencia a quien padece esa desgracia.

4-21 El v. 14 nos cuenta cómo se comportó el salmista en medio de este torbellino de enfermedad y hostilidad. Se hizo el sordo frente a aquellas acusaciones, y no abrió su boca para hacer una protesta apasionada (cf. también el v. 15)[1]. Esta conducta paciente, que pone en manos de Yahvé todo lo que está sucediendo, se entendía probablemente en el cántico de oración como motivo para la intervención de Dios (H. Gunkel), pero sobre todo da testimonio de la fe del siervo de Dios, que aun en medio de los mayores sufrimientos confía únicamente en Yahvé (Sal 22; Is 53,7; 1 Pe 2,23). El contexto del v. 16 muestra que el salmista se vuelve únicamente a Yahvé y, con toda certidumbre, aguarda su respuesta (cf. Sal 130,5). El «oráculo de salvación», el consuelo lleno de autoridad, del sacerdote, es lo que el orante aguarda lleno de esperanza (J. Begrich, *Das priesterliche Heils-*

1. «Nam primo significat falsis et perversis iudiciis ita se obrutum, ut ne verbum quidem iustae defensionis causa facere liceat. Deinde patientiam suam in medium profert coram Deo, quo magis eum ad misericordiam inclinet Talis enim mansuetudo non tantum calamitosis et innoxiis hominibus favorem merito conciliat, sed verae quoque pietatis signum est» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 38,14)

orakel: ZAW 52 [1934] 81-92). Las frases introducidas por כי en los v. 16-19, deben entenderse probablemente, todas ellas, como oraciones dependientes de lo que se enuncia en los v. 14-15. Es decir, se nos comunican como razón causal las reflexiones que la persona, que sufre en silencio las acusaciones de los enemigos, se hace para sus adentros. Y el v. 20 vuelve a hablar de los enemigos. Pero, en primer lugar: ¿qué reflexiones se hace para sus adentros el salmista, mientras se desentiende de los ataques de sus enemigos? El salmista se dice a sí mismo (אמרתי): ¡No se regocijarán ni alardearán a causa de mí! (v. 17). El orante, de momento, se ocupa sólo de su dolor y de su culpa (v. 18-19). Confiesa abiertamente ante Yahvé su trasgresión. Pero aquí hay una dificultad. Si suponemos que, en los v. 16-19, el orante hace caso omiso de las cosas que le echan en cara sus enemigos, y habla únicamente acerca de sus propias reflexiones, de su conversión hacia Yahvé y de la confesión de su propia culpa, ¿cómo habrá que entender entonces el v. 20? ¿cómo puede declarar el salmista, en el v. 19, que él confiesa su propia transgresión, mientras que afirma en el v. 20 que los enemigos no tienen razón alguna para formular acusaciones? ¿tendremos aquí dos conceptos diferentes de culpabilidad? ¿trata de presuponer la acusación de los enemigos que hay una culpa, y luego —en forma de graves calumnias— quiere separar de Yahvé al afligido por el sufrimiento? Y la confesión de pecados por parte del que aquí se lamenta (cf. también los v. 2.4.6) ¿contiene la revelación de transgresiones que no son discernibles por un adversario y que tampoco pueden producir la separación de Yahvé? (v. 10). En todo caso, en el v. 20 se rechazan las calumnias de los enemigos de las que se había hablado en el v. 13. En la lamentación, la persona afligida por el sufrimiento hace notar el poder y el gran número de sus perseguidores. Amigos y allegados (v. 12) pagan con mal al salmista las buenas acciones que él les había hecho (cf. Sal 35,12; 109,4). Aquí se escucha un motivo del juramento de purificación o de la declaración de inocencia: el perseguido hizo el bien a sus allegados, y fue tras el bien (v. 21b).

Para terminar, las súplicas del afligido ocupan de nuevo 22-23
el primer plano (v. 22-23). El perseguido por los amigos pide a Yahvé que no le olvide (Sal 22,12.20; 35,22; 71,12). A propósito de אלהי, cf. O. Eissfeldt, *'Mein Gott' im Alten Testament*: ZAW 61 (1945-1948) 3-16. El salmista, que está mortalmente enfermo, sabiendo muy bien que Yahvé es su salvación, pide con esta certidumbre la ayuda de Dios.

Finalidad

El cantor del Sal 38 camina por las más oscuras hondonadas del sufrimiento, del abandono divino, de la soledad. La enfermedad, la culpa y la hostilidad de sus allegados y amigos: ésas son sus aflicciones. La suma total de su desdicha se expresa diciendo que el salmista es víctima de la «ira de Dios». En segundo lugar se reconocen enfermedades concretas (¿lepra?). Pero el que se lamenta tiene los rasgos característicos de aquel siervo de Dios, varón de dolores, que se describe en el Sal 22 y en Is 53. Si prescindimos de la misteriosa y enigmática relación de causalidad entre la culpa y la aflicción (cf. el comentario del Sal 6), entonces aparece en el salmista el tipo del «varón de dolores», del «siervo de Dios», que adquiere su expresión suprema en el capítulo 53 del libro de Isaías.

La Iglesia, al recoger el Sal 38 entre los «siete salmos penitenciales», ha penetrado en la hondura del sufrimiento y en la complejidad de los enunciados del Sal 38, con el fin de dar testimonio de lo extraviada y frágil que es la naturaleza humana. A este respecto, es importante que el relato de la pasión según el evangelio de san Lucas (23,49) se haga eco de Sal 38,12. Con su muerte en la cruz, Jesús sufre el dolor de un supremo abandono, porque aun sus allegados y amigos se apartan de él. Jesucristo se hace solidario de los marginados (cf. el estudio del Sal 22: «Finalidad») y se identifica con la suerte de esos proscritos. En este acontecimiento, Dios sale al encuentro de todos los que sufren, a fin de ser para ellos ayuda y salvación (v. 23).

LUCHANDO POR LA ESPERANZA Y POR LA AYUDA EN MEDIO DE UNA VIDA TRANSITORIA

Bibliografía: E. Baumann, *Struktur-Untersuchungen im Psalter I*: ZAW 61 (1945-1948) 146-155; D. W Thomas, נצב *in Psalm XXXIX, 6, en Studies in the Bible. Festschrift M. H. Segal* [1964] 10-16; W. A. M. Beuken, *Psalm 39 Some Aspects of the OT Understanding of Prayer*: HeyJ 19 (1978) 1-111.

1 Para el director del coro. De Yedutún[a]. Salmo de David.
2 Me propuse: tendré cuidado con mis 'palabras'[b],
para no pecar con mi lengua;
quiero 'poner'[c] freno a mi boca,
mientras el impío (esté)[d] en mi presencia.
3 Estuve mudo y quieto,
callé, sin resultado.
Entonces mi dolor se agitó,
4 ardía mi corazón dentro de mí;
en mis suspiros se inflamaba fuego
entonces tuvo que hablar mi lengua:
5 Hazme saber, oh Yahvé, mi fin,
cuál es la medida de mis días,
para que sepa[e] lo perecedero que soy.
6 He aquí, tú has fijado en unos palmos mis días,
mi vida es como nada delante de ti.
Tan sólo 'como'[f] un soplo se mantiene en pie toda persona ''[g],
7 tan sólo como la imagen de un sueño pasa el hombre.
Unicamente en vano amontona 'golpes'[h]
y no sabe quién los cosecha.
8 Y ahora, oh Señor, ¿en qué está 'mi esperanza'[i]?
Sólo en ti confío.
9 Sálvame de todos 'los que se alzan contra mí'[j],
no permitas que sea la burla del loco.
10 (Ahora) permanezco mudo, no abro la boca,
porque tú lo hiciste.

11 **Quita de mí tu plaga,**
bajo el 'peso'[k] de tu mano estoy pereciendo.
12 **Con castigos corriges al varón a causa de la culpa**
como la polilla destruyes su 'magnificencia[l],
¡todo hombre no es más que un soplo! Sela.
13 **¡Escucha mi oración, oh Yahvé,**
y presta oído a mi clamor, no guardes silencio mis lágrimas!
¡Porque extranjero soy junto a ti,
forastero como todos mis padres!
14 **'Aparta tu mirada'[m] de mí, para que pueda alegrarme,**
antes de que me vaya de aquí, y ya no exista.

1 **a** *Ketib:* לידיתון; *Qeré:* לידותון.

2 **b** TM: «Tendré cuidado con mis caminos»; pero el paralelismo de los miembros sugiere que leamos דְּבָרַי.

c La repetición de אשמרה difícilmente será original. El G (ἐθέμην) leyó אָשִׂימָה (cf. 2 Re 19,28).

d El G garantiza esta traducción, pero no es necesaria una corrección (בְּעָמְדִ en lugar de בעד; así, F. Wutz).

5 **e** Sobre la conexión de la oración subordinada que expresa la consecuencia, cf. BrSynt § 176c.

6 **f** La traducción: «Todo no es más que un soplo, todo hombre no es más que una 'planta joven' (נצב)» —así F. Wutz, siguiendo el TM— es una traducción problemática. Es obvio leer con el S כהבל.

g סלה está situado aquí en el lugar equivocado y establece una separación entre versos que forman un conjunto (v. 6b.7aα).

7 **h** TM: «Hacen ruido para nada». Pero el sufijo en אספם exige un objeto para יצבר. En consecuencia, habría que leer הָמוֹן o הונים, en lugar de יחמיון.

8 **i** El paralelismo de los miembros nos invita a leer, con G y S, מי תקוָתי.

9 **j** La vocalización induce a error. El paralelismo de los miembros y la temática del lenguaje de los salmos sugieren que leamos פשעַי (Is 66,24; Ez 20,38; cf. Ges-K § 116i).

11 **k** El *TM* señala hacia la palabra aramea תגרָה («disensión», «conflicto»), que ha ocupado aquí el lugar del término adecuado y, probablemente, original מגבורַת (G: ἀπὸ τῆς ἰσχύος «desde el poder»).

12 **l** חָמוּד («codiciable») debe leerse probablemente, siguiendo algunos manuscritos: חמדו.

14 **m** הָשַׁע (en el TM; de שׁעע «pegar», «adherir») es, seguramente un «lapsus calami» o error de escritura; debiera leerse שׁעה («mira»), cf. Job 7,19; 14,6.

Forma

El metro del Sal 39 es irregular y agitado. Se observan los siguientes metros: 3 + 3 en los v. 2aγ/b.6b/7aα.7aβ/b.9.13aδ/b.14; 3 + 2 en los v. 2aα/β.4aβ/b.8.10; 2 + 2 en los v. 3a.3b/4aα; 4 + 3 en el v. 6a, y 3 + 4 en los v. 11.13aαβγ. Metros de tres miembros aparecen en el v. 5 (3 + 3 + 3) y en el v. 12 (4 + 3 + 2?). Esta reconstrucción de los metros no es sino un intento de comprender los diversos versículos.

El salmo pertenece al grupo de formas de los cánticos de oración. Cf. Introducción § 6, 2. En los v. 5ss.8ss.13ss se observa claramente la invocación y súplica dirigida a Yahvé en segunda persona. Además, aparecen de vez en cuando descripciones de desgracia y reflexiones que nos acercan al grupo de formas de la poesía didáctica. Sobre la poesía didáctica, cf. Introducción § 6,5. Es característico el hecho de que las descripciones específicas de una situación desgraciada constituyen el punto de partida para meditaciones fundamentales sobre la fragilidad y transitoriedad de la vida. Esto adquiere expresión en la forma del conjunto del salmo, que es muy peculiar. Por de pronto, el introito con su tendencia a los «rasgos biográficos» (v. 2-4) es poco habitual, como la que puede observarse en el Sal 37 (cf. el estudio del Sal 37, «Marco»). Luego, el conjunto de los v. 5-14 debe considerarse como una oración de súplica uniforme. Si nos atenemos a la marcha del pensamiento, podemos dividir el salmo en tres secciones: v. 5-7.8-12.13-14. H. Gunkel cree que el esquema del salmo ha quedado alterado a partir del v. 8; él intenta restaurar la secuencia lógica. Pero las trasposiciones efectuadas por él son muy discutibles. Intentaremos recoger con toda prudencia el texto que se nos ha trasmitido, en la secuencia en que aparecen sus versos. Y procuraremos interpretarlo y entender el sentido de sus enunciados.

Marco

Para determinar la situación del orante, son importantes —en primer lugar— los siguientes hechos que pueden deducirse del salmo mismo: 1. El orante del salmo ha recibido un grave «golpe» (v. 11); se trata, evidentemente, de una enfermedad que ha aparecido de repente y que pone en peligro la vida (cf. principalmente los enunciados del v. 12). 2. La vida del orante se acerca a la muerte, al «final» (v. 5); y, no obstante, algo falta en la

congruencia y profundidad de la visión del destino inevitable. 3. Hay «enemigos» (cf. Introducción § 10, 4) que se han alzado contra la persona afectada por la desgracia; se mofan de él y no le pierden de vista (v. 2.9). Como sucede muy a menudo en los cánticos de oración de las personas oprimidas, los enemigos desempeñan el papel de acusadores. Se proponen investigar la causa de aquel derrumbe y ven su origen en una culpa, que ellos desean hacer pública. Sin embargo, no hay que conceder demasiada importancia a todas esas revelaciones. La reflexión y meditación del poema didáctico nos hacen ver que las referencias concretas son únicamente ocasión y motivo desencadenante para las reflexiones que tratan de llegar a lo fundamental e impartir enseñanzas. Las tradiciones sapienciales, cuyo origen se remonta a la temprana literatura egipcia, han dejado su impronta en el Sal 39 en época relativamente tardía. Pero nos faltan, desde luego, pistas concretas para fijar la fecha de la composición del salmo.

Comentario

1 A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. Sobre לידותון, cf. Introducción § 4, n.º 18. Y acerca de מזמור לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2.

2-4 El salmista comienza con una referencia a una decisión adoptada antes. Nos habla de que se propuso tener mucho cuidado con sus palabras y poner freno a su boca. Este silencio se lo ha impuesto en presencia del רשע. Delante de él el orante podría cometer un yerro. ¿Qué se nos quiere decir con todo eso? ¿en qué yerros piensa el salmista? El enunciado del v. 10, considerado juntamente con otros pasajes del salmo, nos dice cuál es el peligro que amenaza. Cuando el orante del salmo, refiriéndose a la desgracia que ha caído sobre él, le dice a Dios: אתה עשית («tú lo hiciste», v. 10b), entonces existe la posibilidad de que él entablara disputa con Yahvé e hiciera cosas malas (Sal 37,8; cf. también Sal 73,15; Mal 3,14s). Por consiguiente, la gloria de Yahvé, con la que se enfrenta el orante en el misterio insondable de una actividad que trae desgracias, es lo que hay que tener en cuenta primero y lo que debe estimarse más que todos los desahogos que se hacen obviamente en la lamentación y en la descripción de la desgracia. Cuando otros salmistas que sufren claman a gritos, él guarda silencio (Sal 37,7); calla y se mantiene tranquilo (v. 3). Pero este silencio, que él se ha impuesto a sí

mismo para respetar la gloria de Dios, ha alejado mucho al orante de la felicidad (מטוב). El había supuesto como evidente que Yahvé iba a «escuchar» su consciente silencio. Pero no ocurrió así. El sufriente siguió profundamente varado en su desgracia. «Entonces mi dolor se agitó» —así comienza la descripción que habla del giro de los acontecimientos—. De en medio del silencio hizo eclosión el lamento. No era ya posible permanecer mudo por más tiempo (cf. Sal 32,3; Jer 20,9). El corazón «se puso ardiente»; a propósito de חם־לבי, cf. Dt 19,6. El ardor llegó a inflamarse como fuego e irrumpió al exterior. La lengua, entonces, tuvo que hablar. De esta manera, el salmista nos permite ver cómo nació su cántico de oración, que comienza con el v. 5.

En los v. 5-7 vemos un primer movimiento de las ideas. 5-7
Si seguimos el TM, encontramos un cuadro curioso: en el v. 5 el salmista pide que se le instruya sobre lo perecedero de su vida y su abocamiento a la muerte; en los v. 6-7 se queja ante Yahvé sobre la vanidad de su propia existencia (הנה). Esta observación indujo a Gunkel a cambiar la palabra del v. 5 y convertirla en אוֹדִיעֲךָ («te doy a conocer»). Explica así su corrección, que no puede apoyarse en ningún texto: «El texto se basa en una alteración deliberada, porque uno se sentía escandalizado de aquella palabra demasiado atrevida y humanizante». Pero con esta sustitución ¿podremos aliviar la singularísima tensión que se observa en los v. 5-7? El orante pide a Yahvé que le instruya sobre el destino de muerte que va a apoderarse de él, sobre la caducidad de su vida. Esto puede significar únicamente: Yahvé debe mostrarle que el camino rápido que conduce a la muerte es un destino irresistible. Yahvé debe enseñarle que el final tiene necesariamente que venir. Para decirlo con otras palabras: el orante del salmo quiere claridad total; desea escuchar de labios de Yahvé la verdad acerca de la vida mortal. Pero, al mismo tiempo, le hace ver a Yahvé (v. 6s) lo breve y fútil que es esa vida, a fin de moverle a intervenir. El hombre es הבל («soplo», «nada»; cf. Sal 62,10; 94,11; 144,4; Ecl 1,2). Aun el hombre bien asentado sobre sus pies, el hombre bien derecho, es como nada, pasa como la imagen de un sueño (v. 7). De manera análoga se dice en un texto egipcio: «El tiempo que uno pasa en la tierra no es más que la imagen de un sueño» (A. Erman, *Die Religion der Aegypter* [1934] 238ss). Es absurdo amontonar riquezas (Lc 12,18ss). Esta imagen vacía —una imagen de sueño y de sombra— de lo que es la existencia humana (cf. Sal 73,20; 102,12; 144,4) contiene implícitamente un llamamiento a Yahvé para que se apiade e intervenga.

8-12 En estos v. 8-12 resaltan más claramente las penalidades por las que está pasando el orante del salmo. Desde el vacío y la caducidad de la existencia de una sombra, de esa existencia marcada por la muerte (v. 6s), se pregunta el orante cuál es la esperanza de su vida (v. 8). ¿Dónde está esa esperanza? El v. 8b contiene una expresión de confianza: תוחלתי לך היא («sólo en ti confío»). Desde su vida vacía y perecedera, el orante se postra ante Yahvé, aguardando y esperando, confiado en recibir ayuda. Una primera muestra de la intervención de Yahvé consistiría en que los adversarios son vencidos. El salmista tiene que enfrentarse con enemigos que pretenden que su desgracia es el castigo bien merecido por un delito (cf. Introducción § 10, 4); se burlan de quien sufre una grave desgracia, y se comportan como «locos» para quienes Dios prácticamente no existe (cf. el comentario de Sal 14,1). El orante del salmo, al pensar en sus enemigos, ha recordado —evidentemente— su propósito (v. 2). Y por ello decide nuevamente guardar silencio y permanecer como mudo. Porque ¿cómo se puede formular una acusación contra Yahvé? La contradicción y el constante amortiguamiento de los clamores y lamentos caracterizan al Sal 39. El conocimiento de que ha sido ineludiblemente una acción de Yahvé (אתה עשׂית, «tú lo hiciste») y la súplica ardiente pidiendo misericordia pugnan entre sí. Como en la transición del v. 5 al v. 6, ahora hay también un movimiento del v. 10 al v. 11. Esa decisión de retirarse enmudecido ante la insondable acción divina se convierte incesantemente en un llamamiento dirigido a Yahvé para que intervenga. El sufrimiento es נגע (v. 11), tormento que Dios envía. Bajo el peso de la poderosa mano de Yahvé, el sufriente pasa y está pereciendo (cf. Sal 32,4). Se trata probablemente de una enfermedad mortal. E inmediatamente se ve (como ocurre siempre en los salmos) la conexión indisoluble entre la culpa y la enfermedad: Yahvé reprende al hombre enviándole castigos por culpas que él ha cometido (v. 12). Cf. a propósito de ello: G. von Rad, *TeolAT* I, 346. Así como la polilla devora la ropa (cf. G. Dalman, *AuS* V, 15), así se va destruyendo la hermosura del cuerpo. Basándonos en esta imagen, ¿pensaremos en un leproso que entona ante Yahvé el cántico de oración? En el v. 12b se nos hace referencia de nuevo a la futilidad de la vida humana.

A propósito de סלה (colocado erróneamente detrás del v. 6) cf. Introducción § 4, n.º 13.

3-14 En el v. 13 se expresan peticiones que suplican respuesta. El orante, en su lamentación, pide ardientemente una respuesta de Dios, y hace referencia a este respecto a su condición de גר y

תושב en la tierra de Yahvé. Los dos términos nos recuerdan que Yahvé concedió clementemente un lugar donde residir a la vida que se hallaba fugitiva y se sentía extranjera en el país. El es el Señor de la tierra. Y la tierra le pertenece. Los israelitas son huéspedes y forasteros (Lev 25,23; 1 Crón 29,15; Sal 119,19; Heb 11,13), que viven encomendados a los cuidados solícitos de Dios. Claro que podríamos preguntarnos si los términos גר y תושב no se refieren quizás a la función que tenía el santuario de ofrecer asilo (cf. גור en Sal 15,1). Entonces el orante haría referencia a su permanencia en el recinto del templo, y apelaría a la bondad de Dios presente en él: ese Dios que prometió conceder su salvación a los que son perseguidos y se encuentran desvalidos.

La petición del v. 14 resulta extraña. Se halla en contradicción con lo que se ha pedido en el v. 13. Esta tensión es característica de todo el salmo. De ordinario, el orante del antiguo testamento pide con éstas o parecidas palabras: «¡Mírame, oh Señor!» (Sal 13,4; 25,19; 59,5; 74,20; 89,15; 119,159 y *passim*). Pero ahora se dice: «¡Aparta tu mirada!» (cf. Job 7,19; 10,20s; 14,6). Esta petición está determinada por la conciencia de haber sido golpeado por Yahvé y de haber tenido que experimentar la mano dura de Dios. No la cercanía de Yahvé, sino el hecho de que aunque él se alejase volvería a iluminar las tinieblas de la vida. Es un pensamiento de la más honda desesperación. Habrá que tener en cuenta que el Sal 39 está impregnado de dos sentimientos que se hallan mutuamente en pugna. Por eso, no es correcto tratar de suprimir las tensiones que aparecen, y utilizar para ello los recursos de la corrección y la trasposición de textos. A propósito del v. 14b hay que señalar finalmente que el orante, aquí, habla de su muerte inminente. «Los muertos existen, pero 'ya no son' personas vivas» (Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* [1947] 60).

Finalidad

Es fácil reconocer claramente la situación a partir de la cual hemos de comprender el Sal 39: una persona aquejada por una enfermedad mortal ora a Yahvé. Esa persona ve su muerte inminente como un destino inevitable (v. 5-7.14). El enfermo espera de Dios la confirmación clara de que su vida ha alcanzado su fin (v. 5). Y que todo lo que él ha sufrido en cuanto a dolor físico y padecimiento abrumador (v. 11), se halla para él bajo el signo:

כי אתה עשית («porque tú lo hiciste», v. 10b). Este exceso de sufrimiento pone al hombre en la tentación de rebelarse contra Dios y pecar con palabras. Pero, para evitar esta tentación, el salmista se había propuesto soportar sus sufrimientos en silencio y con paciencia (v. 2-4). Ahora bien, bajo el impulso de la desesperación y de los clamores de súplica, se rompen esos límites que el sujeto mismo se ha impuesto (v. 4). El orante lucha por la esperanza y la ayuda, en medio de una vida que aparece como perecedera, vacía y sin sentido. Pide a Dios que intervenga para que le conceda un supremo cumplimiento que dé sentido, pide una respuesta que pueda esclarecer y ayudar. Pero el salmo se interrumpe en desesperación; está inmerso en una oscuridad que no tiene igual. Ante la faz de la muerte, toda la vida se hace problemática y tiende su mano hacia la única esperanza (v. 8). Pero ¿dónde está la esperanza, si la muerte avanza de manera incontenible? (v. 5.14). El salmista se halla en lo más profundo de su abandono por parte de Dios (Sal 22,2). Así como el libro de Job suscita cuestiones que lo trascienden, y pide un acto supremo de Dios, así el Sal 39 busca una respuesta más allá de los límites de certeza fijados en el antiguo testamento.

CANTICO DE ACCION DE GRACIAS DE QUIEN HA SIDO SALVADO Y CLAMOR DE ANGUSTIA DE UN PERSEGUIDO

Bibliografía: E. Baumann, *Struktur-Untersuchungen im Psalter I*: ZAW 61 (1945-1948) 155-159; N. H. Ridderbos, *The Structure of Psalm XL*: OTS 14 (1965) 296-304; E. Vogt, *Gratiarum actio Psalmi 40*: VD 43 (1965) 181-190; J. Becker, *Israel deutet seine Psalmen*: Stuttgarter Bibel-Studien 18 (1966) 70ss; J. H. Eaton, *The King's Self-Sacrifice. A Reinterpretation of Psalm 40*: Alta, The University of Birmingham Review 3 (1967) 141-145; N. Airoldi, *Il Salmo 40B*: Rivista Biblica 16 (1968) 247-258; L. Rost, *Ein Psalmenproblem*: ThLZ 93 (1968) 241-246; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Dankllied in Israel*, WMANT 32 [1969] 258-263; G. Braulik, *Psalm 40 und der Gottesknecht*: fzb 18 (1975); J. S. Kselman, *A Note on* lr'wt *in Psalm 40,13*: Bibl 63 (1982) 552-554.

1 Para el director del coro. De David. Salmo.
2 Imperturbablemente confié en[a] Yahvé;
entonces él se inclinó a mí
y escuchó mi clamor.
3 Me sacó del horrible hoyo,
de la suciedad y el lodo
y asentó mis pies sobre roca firme,
afianzó mis pasos.
4 Puso en mi boca un cántico nuevo,
un canto de alabanza a nuestro Dios.
Muchos lo verán y temerán
y confiarán en Yahvé.
5 Feliz el hombre que pone[b]
su confianza en Yahvé,
no se vuelve a los opresores,
a los enredados en la mentira.
6 Mucho llevaste tú[c] a cabo,
oh Yahvé °[d], tus prodigios
y tus planes para con nosotros.
Nada te iguala.

Si yo quisiera proclamar y hablar (de ellos),
no podrían enumerarse.
7 Sacrificios y ofrendas de dones no quisiste[e],
pero me abriste los oídos.
Tú no quieres holocaustos y sacrificios por el pecado.
8 Entonces dije: He aquí, vengo.
En el rollo del libro está escrito de mí.
9 Quisiera hacer, oh Dios mío, lo que a ti te agrada[f].
¡Tu instrucción está en mi corazón!
10 Con gozo anuncio, ‘oh Yahvé’[g], la justicia
en la gran asamblea.
Sí, no cierro mis labios;
‘’[h] tú lo sabes.
11 No oculté tu[i] justicia
en lo profundo de mi corazón.
He proclamado tu lealtad y tu salvación.
Hablo abiertamente de tu gracia y tu verdad
en presencia[j] de la gran asamblea.
12 Tú, oh Yahvé, no cerrarás
para mí tu misericordia;
tu gracia y tu verdad
me guardarán siempre.

13 Porque me han cercado sufrimientos
sin número.
Mis (propios) pecados me han alcanzado;
no puedo ya alzar la vista.
Son más numerosos que los cabellos de mi cabeza,
mi ánimo me abandona.
14 ¡Sálvame, oh Yahvé, con clemencia;
‘’[k] ven en seguida en mi ayuda!
15 Caigan al mismo tiempo en el oprobio y la ignominia
los que buscan mi vida ‘’[l].
Retrocedan con afrenta
los que quieren mi desgracia.
16 ¡Queden yertos por la ignominia
los que gritan ‘’[m]: ¡Ah! ¡ah!
17 Regocíjense y sientan alegría en ti
todos los que te buscan.
Digan ‘’[n]: ¡Yahvé es grande!
los que suspiran por tu ayuda.
18 Pero yo soy menesteroso y pobre
—el Señor piensa en mí—[o].

¡Tú[p] eres mi ayudador y mi salvador,
Dios mío, no tardes.

a Varios manuscritos, para aliviar la construcción, añaden אל־. 2

b G y S leyeron incorrectamente שם. Seguiremos el TM. 5

c אתה es una palabra que, curiosamente, se halla expuesta a la 6
crítica; a veces tratan de corregirla y sustituirla (sin razón suficiente) por אתָּנו.

d אלהי debiera eliminarse probablemente por razones métricas.

e Indudablemente, hay alteraciones en el texto de los v. 7-9; los 7
versos no se ajustan a la métrica. Pero no están justificadas las correcciones y conjeturas de crítica textual que, de manera en parte arbitraria, hacen decir a las frases todo lo contrario. Hay que tener aquí mucha prudencia. En la interpretación («Comentario») estudiaremos y dilucidaremos con mucha reflexión la forma actual del texto, a la luz del contexto de los v. 2-12.

f Los tiempos del v. 9 deben entenderse como «perfecta declaratio- 9
nis». Cf. D. Michel, *Tempora und Satzstellung in den Psalmen* (1960) 92s.

g En el metro falta un acento («arsis»). La mejor manera de su- 10
plirlo es añadir יהוה, tomado del v. 10b.

h Cf. la nota **g**.

i Es digna de tenerse en cuenta la lectura צדקתי, que se encuentra 11
en G[B].

j Varios manuscritos y el T leen (como en el v. 10aα): בקהל.

k Habrá que suprimir aquí יהוה por razones métricas. 14

l לספותה («para arrebatarla») es una adición explicativa que debe 15
suprimirse por razones métricas.

m El v. 16b es un hemistiquio explicativo que rebasa la capacidad 16
del metro. לי, y, muy probablemente también, el segundo האח deben eliminarse (cf. el Sal 70,4).

n תמיד es una palabra que sobra según el metro, y debe suprimirse 17
seguramente.

o Tal vez debamos leer חושָׁה (en consonancia con Sal 70,6) y ajus- 18
tar al contexto la comprensión del hemistiquio complementario. (A propósito de los v. 14-18, cf. el Sal 70).

p Según la concepción de N. Airoldi, אתה no es un pronombre personal sino una forma del verbo *'atā*, que tiene el significado de «venir». La traducción «¡Ayudador y salvador mío, ven!» encajaría en el paralelismo de los miembros (Rivista Biblica 16 [1968] 247ss).

Forma

El Sal 40 se divide en dos cánticos diferentes que, por su forma y por su tema se diferencian claramente entre sí. El Sal 40A (v. 2-12) pertenece al grupo de formas de aquellos cánticos de oración que se caracterizan como «cánticos de acción de gracias de un individuo». Cf. Introducción § 6, 2, I γ. En contraste con él, el cántico de oración del Sal 40B (v. 13-18), con sus descripciones de situaciones de angustia y sus lamentos, lleva claramente la impronta básica de la petición y la súplica ardiente. J. Begrich denominó a este género literario «lamentación individual» (*EinlPs* § 6). Pero la crítica de las formas tendrá que seguir adelante en sus estudios. Esta crítica nos muestra que, en el Sal 40A, a partir del v. 6 encontramos la interpelación a Yahvé en segunda persona, interpelación que es característica del cántico de acción de gracias de un individuo. Cf. F. Crüsemann, 259. Los v. 2s deben entenderse como visión retrospectiva. Los v. 4s han de entenderse como reconocimiento de la inspiración que dio origen al cántico de acción de gracias, reconocimiento que va asociado con una felicitación dirigida a todos los que confían en Yahvé (v. 5).

Surge la cuestión de si las dos secciones del Sal 40, que se han caracterizado como dos salmos diferentes, pueden relacionarse entre sí de alguna manera, si no por su forma, sí al menos por su contenido. En efecto, nada se opone por principio a considerar como complementarias la fase de la petición y la fase de la acción de gracias (o viceversa). Cf. Introducción § 6, 2. Pero, al examinarlo todo más detenidamente, nos damos cuenta de que no hay motivo para unir ambas entidades. Por tanto, hay que partir de la hipótesis de que dos salmos diferentes se unieron en uno solo en el Sal 40, sin que podamos saber por qué razón se llegó a esa fusión. Si tenemos en cuenta que los v. 14-18 aparecen en el Sal 70 como cántico independiente, podremos suponer que el Sal 40B se trasmitió originalmente como un cántico separado. Convendrá citar, al menos, la conjetura de H. Gunkel: «La adición (de la otra parte del salmo) la habría llevado a cabo una persona que, a pesar de su deseo de dar gracias, tenía aún muchísimas cosas de qué lamentarse, y que vivía en una época en que los dos tipos de salmo se hallaban ya muy mezclados». Sin embargo, más bien que en esta explicación psicológica, habrá que pensar sencillamente que hubo una transición ininterrumpida que unió ambos elementos por la labor de los copistas. En lo

sucesivo, la interpretación —con sus investigaciones preliminares— se limitará al Sal 40A. A propósito del Sal 40B, cf. el comentario del Sal 70.

El metro de los v. 2-12 (13) muestra más que nada una cadencia quinaria (3 + 2): v. 3-6.9-10.11 (3 + 2, 3 + 3 + 2). El v. 2 deberá leerse según el metro 3 + 2 + 2, y el v. 12, según el metro 3 + 2, 2 + 2.

Marco

Del Sal 40A podemos deducir de momento lo siguiente acerca de la situación del orante. La «mirada retrospectiva» que se echa en los v. 2s, nos hace saber que la acción de gracias fue precedida por un horrible tiempo de desgracia. La vida había caído en la esfera de la muerte, en la región de los muertos (v. 3). Habrá que suponer quizás que el orante se hallaba enfermo de muerte, pero que experimentó salvación y curación (v. 3). Y ahora se entona un cántico de acción de gracias «en presencia de la gran asamblea» (v. 11). Si es acertada la interpretación del v. 8 (cf. *infra*), entonces habrá que pensar que aquel que da gracias publicó su salmo en el rollo de un libro en el que se hablaba de él. Entonces esa publicación podía entenderse como la verdadera acción de gracias que había sustituido al sacrificio sangriento. Si consideramos así las cosas, quedará explicada la crítica que se hace de los sacrificios en el v. 7. Tendría también su motivación la acentuada referencia que se hace en el v. 4 al cántico de acción de gracias y de alabanza. Y, al mismo tiempo, se revelarían extensos aspectos que permitirían comprender el proceso de la composición de un salmo. Habrá que suponer no sólo que en el santuario había formularios con cánticos de oración, peticiones y acciones de gracias (para las correspondientes situaciones e instituciones), sino que habría también formularios litúrgicos compuestos por los sacerdotes y recitados luego por los que oraban en Israel, y existían también actividades como las que se describen en el v. 8. Según eso, un orante y cantor presentaría como ofrenda, en lugar del sacrificio, el cántico de oración compuesto por él (y escrito por él mismo o por un escriba profesional), para que fuera exhibido en el santuario. Este autor —esto explicaría bien el Sal 40A— no es un sacerdote (cf. L. Rost, ThLZ 93 [1968] 241ss). Está clarísimamente influido por la profecía: no sólo en la crítica que hace de los sacrificios (v. 7), sino también en la conciencia que tiene de la propia inspiración (v. 4), y final-

mente por la forma en que habla de que ha asimilado la *torá* y la guarda muy dentro del corazón (v. 9). Porque la característica mencionada en último lugar nos sugiere la dependencia en que el autor se halla de Jer 31,31ss y Ez 36,26ss. En consecuencia, habrá que suponer que el Sal 40A se compuso en época posterior al destierro. Tendríamos, por tanto, en él un documento de acción de gracias inspirado en la profecía. Nada habla en favor de que el Sal 40A sea un «salmo del rey» («a royal Psalm»), en contra de la tesis de J. H. Eaton.

El cántico de oración, exhibido públicamente en el santuario, habría sido conservado luego en los archivos del templo y conservado para la posteridad. Habría sido trasmitido, posiblemente, junto con el Sal 40B, de tal manera que la combinación de ambos salmos indicaría también un proceso de trasmisión.

Comentario

1 A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.° 17. Sobre מזמור y לדוד, cf. Introducción, § 4, n.° 2.

2-3 En los v. 2-3 el salmista dirige su mirada atrás, hacia los tiempos de desgracia y de tentación. En medio de su mala suerte y de sus sufrimientos, el salmista confiaba —lleno de esperanza— en Yahvé. La expresión קוה קויתי («imperturbablemente confié») describe la adhesión a Yahvé, una adhesión inquebrantable y llena de esperanza, tal como se menciona sin cesar en los cánticos de oración nacidos de una situación de angustia (cf. por ejemplo, Sal 130,5). Entonces Yahvé se inclinó, bajando sus ojos hasta lo profundo. El v. 2b habla de la maravilla de que la oración fue escuchada. Sobre su situación desgraciada, el salmista habla —en metáforas— en el v. 3. בור שאון – טיט – יון («el horrible hoyo», «la suciedad», «el lodo») son conceptos que describen la morada subterránea y caótica de los muertos (Sal 69,3.15); cf. Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* [1947] § 7). Las metáforas son típicamente orientales. También en oraciones acádicas se dice: «Retira tu castigo; sácame del fango» (A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* [1953] 271). Probablemente, estas concepciones se derivan del modelo arquetípico de mitos del descenso al infierno (el descenso de Ishtar al infierno). Por tanto, el salmista cayó y se precipitó en la región de los muertos, es decir, en la «esfera

de la muerte» (Chr. Barth). La vida corría peligro de extinguirse, el ámbito de la muerte rodeaba con su abrazo fatal al que sufría (¿y que estaba muy gravemente enfermo?). Sobre la acción de Yahvé que «se inclina hacia alguien» y que «le saca», cf. también Sal 18,7ss. La roca firme (סלע) es la quintaesencia de lo sólido e inconmovible.

Conviene tener en cuenta la idea que hallamos en el v. 4 acerca de lo que es el cántico de acción de gracias: dar gracias no es un don que el hombre ofrezca en reciprocidad a Dios, sino que es un don de Dios mismo al hombre. Yahvé pone (נתן) el cántico en boca del que ha sido salvado. Para la comprensión del salmo, esta referencia a la «inspiración» del orante es de suma importancia. No habrá que desvirtuar la afirmación del v. 4, suponiendo que lo que quiere decir es que el orante ha recogido, para su cántico, formularios de acción de gracias que existían ya antes. No, sino que aquí hallamos de hecho la concepción de que el orante se expresa por plena inspiración (cf. también una expresión correspondiente en los salmos de acción de gracias de Qumrán; M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls* [1955] 414). Y, partiendo de esta concepción, se aclara también el concepto de שיר חדש («cántico nuevo», cf. Sal 33,3; 144,9): el «cántico nuevo» es la nueva proclamación, realizada por el poder del Espíritu, efectuada por Yahvé. El cántico de acción de gracias de un individuo tiende sin cesar al testimonio, a proporcionar un mensaje y una enseñanza para otros. En este cántico se hará «patente» que Yahvé concede la salvación. Y será un *verbum visibile* para la comunidad que escucha. El mensaje de acción de gracias infundirá certidumbre acerca de la realidad viva de Yahvé (ירא) y producirá confianza en él. Sobre la combinación de ירא–ראה, cf. Sal 52,8; Is 41,5. Cf. también Sal 34,3ss. 4

H. Schmidt entiende que el v. 5 son las palabras del sacerdote oficiante. Es difícil creerlo. La «felicitación» procede de labios de quien está dando gracias, y que con su testimonio quisiera inducir a muchos a tener confianza en Yahvé (cf. Sal 34,9). Existe el peligro de que la persona que sufre y la que está oprimida se sienta como hechizada bajo el poder superior de los enemigos embusteros y calumniadores, que quieren separarle de Yahvé (cf. Introducción § 10, 4). Los «opresores» tratan de hallar culpa en la vida de quien sufre, y con sus mentiras son capaces de hacerle violencia. La salvación está en la plena confianza en Yahvé, en la conversión total a él. Por tanto, el v. 5 contiene una de aquellas sentencias didácticas que aparecen con frecuencia en el Salterio (cf. G. von Rad, *TeolAT* I, 440). 5

6 El v. 6 se refiere al prodigio de la salvación de la vida de una persona (v. 3-4) y pone en relación este prodigio con el de la plenitud de salvación concedida a Israel. Las proezas de Yahvé son incomparables e innumerables: cf. Sal 92,6; 104,24; 106,2; 139,18. El salmista, al intentar expresar esas proezas, ve que su propia capacidad de expresión encuentra un límite. Y lo único que hace es indicar en estilo hímnico las maravillas obradas por Dios.

7-9 En los v. 7s, la comprensión del texto ofrece algunas dificultades. No cabe duda de que se ha producido desorden en el texto. No es posible reconstruir los metros. Las correcciones y enmiendas del texto no ayudan gran cosa. Así que hay que estudiar con mucho cuidado y prudencia los diversos enunciados. El salmista afirma en primer lugar que Yahvé no quiere sacrificios ni ofrendas de dones. זבח es el sacrificio de inmolación en el que la víctima es consumida en un banquete comunitario (cf. L. Köhler, *TheolAT*[3], 172). מנחה significa ofrenda de dones que se presentaban ante Yahvé para rendirle homenaje (L. Köhler, *TheolAT*[3], 174). Pero Yahvé no quiere esos sacrificios. Así lo declara el salmista, señalando otro hecho: «Me abriste los oídos». ¿Qué quieren decir estas palabras? No cabe duda de que esta extraña expresión establece un contraste entre los sacrificios y la obediencia (1 Sam 15,22). Ante esta nueva realidad de la relación con Dios, palidecen incluso los holocaustos y los sacrificios por el pecado (el v. 7b podría ser una adición posterior). עולה es el holocausto; el animal entero se consume en el fuego como «don de homenaje que se eleva con el fuego» (L. Köhler, *TheolAT*[3], 175). חטאה (probablemente mejor חטאת) es una clase de sacrificio que tiene su sentido y su finalidad indicados en su mismo nombre: el sacrificio por el pecado (cf. L. Köhler, *TheolAT*[3], 179). Las palabras הנה באתי («he aquí, vengo»), en el v. 8, podrían ser una fórmula estereotipada, tomada de la liturgia de la fiesta de acción de gracias (cf. en Sal 118,19 las palabras אבא־בם אודה יה). El salmista, preparado ya para la acción de gracias, se refiere a sus pasos de acercamiento. Aunque en la liturgia ordinaria de los sacrificios los holocaustos y los sacrificios por el pecado eran y son los dones ofrecidos por el que presentaba el sacrificio, ahora se ofrece un don enteramente distinto. La frase «en el rollo del libro está escrito de mí» contiene probablemente una referencia al cántico de oración y de acción de gracias compuesto por inspiración profética (v. 4) y que se exhibía en el santuario como «don sacrificial». Semejante acto de ofrecimiento se halla atestiguado en inscripciones de estelas

encontradas en Asia menor. De ahí podemos sacar la conclusión de que «también en Israel se exhibía públicamente en el templo un informe escrito sobre los actos del orante y sobre la actuación de Yahvé. 'En el rollo del libro está escrito de mí' significa: en el rollo escrito queda constancia de lo que yo hice, de lo que tuve que sufrir, y de cómo me salvo Yahvé. Ahora bien, esto no es sino la forma escrita del cántico de alabanza que solía entonarse verbalmente en el santuario, cosa que en este caso se hizo también, seguramente. Entonces la alabanza formulada por escrito y presentada en un rollo ocupa el lugar del sacrificio» (H. J. Hermisson, *Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult*, WMANT 19 [1965] 45; cf. 43ss). En el v. 9 se recoge de nuevo el testimonio de obediencia expresado ya en el v. 7 y, por cierto, en un sentido específico que sólo se explica y comprende con referencia a promesas proféticas que hay en el antiguo testamento. El gozo en la voluntad de Dios y la asimilación íntima de la *torá*, guardada en el corazón, se iluminan con la luz de las promesas proféticas que leemos en Jer 31,31-34 y Ez 36,26ss. El orante del salmo sabe que él se encuentra entre los que experimentan el cumplimiento de estas promesas. El gozo que se siente al dar a conocer la voluntad de Dios contenida en sus mandamientos es tema esencial del judaísmo posterior al destierro (cf. principalmente el Sal 119). La תורה es objeto de veneración y amor. Este hecho no debe interpretarse como «nomismo». Cf. H.-J. Kraus, *Zum Gesetzesverständnis der nachprophetischen Zeit*, en *Biblisch-theologische Aufsätze* [1972] 179-194. El espíritu profético impregna innegablemente las afirmaciones que se hacen en el Sal 40A.

La cuestión de cómo debemos entender el rechazo del sacrificio en los salmos debe examinarse muy atentamente caso por caso. Básicamente hay dos concepciones enfrentadas. Se supuso primeramente que, en Sal 40,7; 50,13; 15,18, se dejaba sentir la protesta profética contra los sacrificios. Pero S. Mowinckel sostuvo de manera decidida que, en los llamados «salmos contra el culto», no se rechazaba el sacrificio, sino que el acento se desplazaba del sacrificio al cántico (*PsStud* VI, 51). Sobre los problemas, cf. J. J. Stamm, *Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung*: ThR NF 23 (1955) 61s. Después de todo lo que se ha escrito hasta ahora sobre el Sal 40A, tendremos que preguntarnos seriamente si la visión alternativa de las cosas estará en lo cierto. Más bien, habrá que partir del hecho de que hay dos puntos que coinciden: 1. El orante está movido y motivado por la profecía; en consecuencia, en el v. 7 reaparecen los juicios proféticos de rechazo del culto de los sacrificios, tal como los encontramos, por ejemplo, en Am 5,22; Is 1,11 y Jer 6,20.

2. Pero lo realmente significativo en el ámbito del culto es la sustitución del sacrificio por la ofrenda del «rollo del libro» que informa sobre la situación desgraciada y sobre la salvación de que fue objeto el orante. Aun en el caso de que tal sustitución del sacrificio de acción de gracias por el ofrecimiento de un cántico de acción de gracias hubiera sido una costumbre bastante antigua, sin embargo es innegable el apasionamiento profético antitético que acompaña al acto que puede reconocerse en el v. 8. Por lo demás, habrá que meditar seriamente, las juiciosas declaraciones que formula G. von Rad acerca de la crítica de los sacrificios: «El peso de estas afirmaciones es evidente; pero tal como están hoy día las cosas debemos guardarnos de ver en ellas la crítica definitiva, la 'superación' espiritual del sacrificio sangriento; ni lo suprimieron ni querían suprimirlo. Provienen de las tradiciones de los cantores del templo, quienes, sin duda, tenían sus buenas razones para oponer su concepción un tanto revolucionaria del culto a la defendida entonces por la clase superior, los sacerdotes. Tales afirmaciones eran, pues, exageradas, y de seguro, sus mismos autores las consideraban radicales, aptas para sacudir del pueblo esa seguridad que amenazaba incesantemente el culto sacrificial; pero es erróneo ver en ellas la aparición de una verdad evidente y de orden general. Estas expresiones poseen su verdad en el conjunto armonioso de todas las prescripciones y 'verdades', que cimentaban y construían el culto israelita y de las que se recibió también su compleja estructura» (G. von Rad, *TeolAT* I, 451s). Ahora bien, es característico del Sal 40A el hecho de que la obediencia, que —de conformidad con el mensaje profético— es contrapuesta al culto sacrificial (v. 7), halle su concretización en la referencia a la *torá* (cf. *supra*). Esto sucedía en la época posterior al destierro en la que existía la piedad de la תורה. Y, probablemente, todo el salmo datará de esa época. H. Gunkel comenta: «Aun bajo el dominio de la ley, que adopta una actitud completamente distinta con respecto a los sacrificios, pervivió en determinados círculos piadosos del laicado el espíritu de los profetas, y éstos fueron lo suficientemente espontáneos para combinar la veneración de la ley con los pensamientos de los profetas; leían la *torá* en el sentido profético, se saltaban en su lectura las innumerables prescripciones sobre el sacrificio, y observaban las leyes morales y probablemente también las 'leyes ceremoniales' que afectaban al individuo». El Deuteronomio debió desempeñar un papel especial en esta piedad de la תורה influida por los profetas (Dt 6,6; 30,11ss). Y lo mismo se diga del profeta Jeremías (Jer 31,31-34; cf. a propósito, Sal 19,8 y los estudios que se hacen sobre este pasaje).

Así que la persona que da gracias, presenta ante Yahvé una declaración de obediencia a la תורה. Es digna de tenerse en cuenta la interpretación tipológica de Sal 40,7-9 en Heb 10,5ss.

10-12 El salmista, en su acción de gracias, da testimonio ante la «gran asamblea» (v. 10). Se presenta como mensajero de gozo (cf. בשׂר, «anunciar»). Es posible que en el empleo de este verbo se haga sentir la influencia del Deuteroisaías (cf. Is 40,9; 52,7).

En su acción de gracias, el salmista proclama —bajo el signo del gozo—: צדק. La «justicia» de Yahvé no era en Israel una norma, un principio jurídico, sino que era acción, concesión de salvación, prueba de la fidelidad divina a su promesa y de la lealtad de Dios a su comunión. Cf. THAT II, 507ss. El individuo, en el tiempo de su tribulación, experimentaba el צדק («la justicia») de Yahvé. En el cántico de acción de gracias, tenía que dar testimonio de esa «justicia» y confesarla. Mediante diversas imágenes se nos dice en los v. 10.11 que la acción de gracias es siempre una confesión abierta y sin reservas. El testimonio acerca de la fidelidad y la ayuda de Yahvé no puede permanecer oculto en el interior de la persona. Sino que es algo que hay que confesar y testificar «en presencia de la gran asamblea» (cf. Sal 22,26; 35,18). Luego, en el v. 12, se expresa la confianza en que la salvación experimentada ha de permanecer para siempre. El orante sabe muy bien que «la gracia y la verdad» de Yahvé van a protegerle en el futuro. En este punto se halla la conexión con el cántico de oración que viene acto seguido. El salmista que está dando gracias, se encuentra en nuevos peligros. El v. 13 constituye la transición a un nuevo salmo independiente, que fue añadida secundariamente a los v. 2-12. Para la interpretación de los v. 14-18, cf. Sal 70.

Finalidad

Yahvé rescató de la esfera de la muerte a una persona y volvió a darle la vida. De este acontecimiento brota la gratitud. Pero esta acción de gracias no es una «contraprestación», una respuesta humana o un «sacrificio» (Mowinckel). No, sino que Yahvé mismo ha sido quien ha puesto en boca del cantor el cántico de acción de gracias. Tan sólo Yahvé, al conceder este don, hace posible que den testimonio los que han experimentado la ayuda divina. Y, así, el cántico se dirige a la «numerosa comunidad», a la «gran asamblea», y la anima a conocer la realidad de Dios y confiar en Yahvé. La ayuda experimentada se contempla dentro del marco, más amplio, de las proezas de salvación que Dios ha realizado con su pueblo. También los enunciados de los v. 7s son un mensaje. El que experimenta la ayuda de Yahvé no queda situado en una relación con Dios que trascienda el sacrificio. No, sino que se halla en una relación de obediencia indicada por la תורה, que trasciende —desde luego— todas las dependencias indirectas, cuando la revelación de la voluntad de Dios habita en el corazón del hombre. Para decirlo con otras palabras: la gratitud engendra obediencia nueva.

PERSEGUIDO TRAIDORAMENTE POR AMIGOS

Bibliografía: J. Coppens, *Les Psaumes 6 et 41 dépendent-ils du livre de Jérémie?*: HUCA 32 (1961) 217-226; J. van der Ploeg, *Le Psaume XLI dans une recension de Qumrân*: RB 72 (1965) 210-217; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 [1969] 242s.

1 Para el director del coro. Salmo de David.
2 Feliz el que se preocupa del insignificante 'y del pobre'[a];
en el día de la desgracia le salva Yahvé.
3 ''[b] Le mantiene en la vida; es ensalzado en el país.
'No le entrega'[c] a la codicia de sus enemigos.
4 Yahvé le sostiene en su lecho de enfermo,
tú cambias todo su lecho durante su enfermedad[d].
5 Yo dije: ¡Yahvé, sé clemente conmigo!
¡Cúrame, porque he pecado contra ti!
6 Mis enemigos hablan mal 'contra'[e] mí:
¿Cuándo se morirá éste de una vez y se extinguirá su nombre?
7 Y cuando alguien viene a visitarme, habla falsedades,
recoge iniquidad, ''[f] la cuenta en la calle.
8 Murmuran a una 'contra mí'[g],
todos los que me aborrecen ''[h] piensan maldad de mí:
9 ¡Sea su suerte una situación desesperada!,
el que está acostado ¡no vuelva a levantarse![i]
10 Aun el amigo más íntimo, en quien yo confiaba,
que comía mi pan, se envalentona contra mí ''[j].
11 Pero tú, oh Yahvé, ¡sé clemente, levántame de nuevo
para que yo les dé su merecido!
12 Yo sé que me amas
porque mi enemigo no salta de gozo por mí.
13 Tú me sostienes a causa de mi inocencia,
mantenme en pie ante tu rostro para siempre.

14 **¡Alabado sea Yahvé, Dios de Israel,**
de la eternidad hasta la eternidad!
Amén. Amén.

2 **a** Si seguimos el TM, habrá que completar ואביון, de conformidad con el G y el T. Indudablemente, el TM ofrece dificultades, y éstas se ponen de relieve constantemente en los comentarios. En el v. 2 ¿se promete realmente felicidad y salvación a quien esté dispuesto a ayudar? Son preguntas que corresponden a la exégesis.

3 **b** יהוה debe suprimirse por razón de la métrica; se trata de una *dittografía*.

c TM: «no quieras entregarme». Aquí el copista, por error, ha adoptado el tono de una lamentación. G, σ', S y san Jerónimo: ולא יתנהו.

4 **d** Las modificaciones del texto, que se han intentado a menudo, no tienen ninguna base. Así, por ejemplo, H. Gunkel propone: כָּל־מַכְאֹבוֹ הָפַכְתָּ לְחֵיל («todos sus sufrimientos tú los conviertes en fuerza»). Habrá que seguir ajustándose al TM.

6 **e** Por razón del metro, será preferible leer, seguramente: רָעָה עָלַי.

7 **f** יצא («sale fuera») fue insertado probablemente en el segundo hemistiquio para facilitar el sentido de la frase, y debe suprimirse por razón del metro.

8 **g** El texto se podrá pulir seguramente mediante una ligera trasposición. עלי debe colocarse delante de כל־שנאי. Hay que trasponer también, en consecuencia, el *'aṯnāh*.

h Cf. la nota **g**.

9 **i** A propósito del v. 9, cf. G. R. Driver, VT 1 [1951] 248; T. H. Gaster, VT 4 [1954] 73-79.

10 **j** El segundo hemistiquio está sobrecargado. Debe suprimirse עקב. ¿Pertenece עקב (o עקבָם) al v. 11?

Forma

El texto ofrece dificultades. Ahora bien, como el metro 4 + 4 determina la forma del Sal 41 (exceptuados los v. 11.14: metro 4 + 3), no sólo es posible sino hasta necesario hacer correcciones de crítica textual.

Al efectuar un análisis de crítica textual, se observa en primer lugar que el v. 2 habla de Yahvé en tercera persona con una frase que comienza con אשרי. Cf. H. Schmidt, *Grüsse und Glückwünsche im Psalter*: ThStKr 103 (1931) 141-150; y cf. también el comentario del Sal 1. Tales felicitaciones se expresan pre-

ferentemente en poemas didácticos. Cf. Introducción § 6, 5. Se formula un enunciado general, de carácter didáctico, en el que el orante comunica sus propias experiencias. En el v. 4 hay un súbito cambio de estilo. Abruptamente, el salmista interrumpe sus palabras iniciales de felicitación y enseñanza, y habla a Yahvé en segunda persona. A partir del v. 4b se ve claramente que el Sal 41 debe entenderse como cántico de oración. Cf. Introducción § 6, 2. En los v. 5-11 se echa una mirada retrospectiva y se recapitula la oración nacida de una situación desgraciada, el clamor de petición con sus correspondientes descripciones de la desgracia. Los v. 12s caracterizan la nueva situación. El afligido ha sido escuchado. Experimentó la maravilla de la salvación. Por eso, los v. 12s tienen la forma de cántico de acción de gracias de un individuo. Cf. Introducción § 6, 2, I γ (cf. también F. Crüsemann, 242s). Por tanto, hay que tener en cuenta tres elementos: instrucción, súplica y acción de gracias. Estas formas e intenciones se hallan combinadas en un cántico de oración.

Marco

Los cánticos de acción de gracias de un individuo tienen su «Sitz im Leben» en el santuario. En él relatan la situación de angustia y el clamor de oración dirigido a Yahvé. Y allá dan testimonio también de la maravilla de que su oración fue escuchada y de que Dios los salvó sacándoles de las profundidades del sufrimiento. La persona que da gracias se dirige a la comunidad congregada. Da testimonio de la ayuda de Yahvé. Y, al dar testimonio, enseña, se refiere a las enseñanzas de los poemas sapienciales y didácticos de Israel, a través de las cuales comunica él sus propias experiencias. Los enunciados, de carácter convencional, de aplicación universal, son —como quien dice— un almacén de experiencias de que dispone el pueblo de Dios, y en los que el individuo deposita sus propias vivencias y los conocimientos adquiridos. La situación del orante emerge con claros perfiles del cántico de oración. El orante se hallaba postrado en el «lecho» y enfermo de muerte. Cf. el comentario del Sal 6; cf. también R. Martin-Achard, *Approche des Psaumes*, Cahiers Théologiques 60 (1969) 49ss; K. Seybold, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen*, BWANT V/19 (1973). El enfermo estaba rodeado de enemigos, de amigos que

se habían convertido en enemigos. Cf. Introducción § 10, 4. Estos enemigos buscaban pretextos para formular una acusación calumniosa y explotaban maliciosamente las confidencias.

Si tenemos en cuenta la totalidad del salmo, llegamos a la conclusión de que «la diversa función de las varias partes hablantes no se encuentra ya viva y que, por tanto, se había olvidado ya su 'Sitz im Leben' original» (F. Crüsemann, 243). Es posible que el Sal 41 tenga detrás de sí un largo camino de tradición, durante el cual fue reconstruido y formulado de nuevo. Esto explicaría el cambio de estilo en el v. 4. Se trata probablemente de un cántico de oración que se compuso en fecha relativamente tardía. No puede comprobarse que dependa del libro de Jeremías (J. Coppens). Cf. también el comentario del Sal 6.

Comentario

1 A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.° 17. Sobre מזמור לדוד, cf. Introducción § 4, n.° 2.

2-4 La máxima didáctica comienza con una felicitación (cf. Sal 34,9; 40,5; 65,5). El que da gracias trasmite a quienes le escuchan experiencias muy concretas que él tuvo durante la gran crisis de su vida. En su felicitación, encarece los conocimientos a que ha llegado. Al comienzo del salmo 41 se ensalza como feliz a quien se preocupa del insignificante (y del pobre). La construcción השכיל אל se halla atestiguada en Neh 8,13 y no ofrece dificultades. Pero el contenido del v. 2 es poco usual. Todos los lugares paralelos (Sal 32,1s; 34,9; 40,5; 65,5) hablan de la felicidad de adoptar una actitud recta ante Dios. Por este motivo, algunos comentaristas se inclinan a reconocer en la preposición אל el sustantivo אל («Dios») y a modificar el texto en consonancia con ello. Pero el enunciado del v. 2 es peculiar y único. Se considera feliz a aquel que trata al pobre con prudencia, discernimiento o ánimo piadoso (השכיל). ¿Brota esta felicitación de la amarga experiencia de que todos los amigos y conocidos habían pecado contra el salmista, cuando éste yacía «pobre» y «desvalido»? ¿o el salmista mismo, en tiempos anteriores, dio prueba de su «temor de Dios» tratando convenientemente al «pobre»? En todo caso, en lugar del temor de Dios que tanto resalta en las demás felicitaciones, aquí se ha dado énfasis a la bondad con el menesteroso. El preocuparse del insignificante es una de las características del צדיק. Quien se comporta así, no será abandonado por Yahvé en el día de la desgracia. Su vida será preservada

(v. 3); su buen nombre permanecerá en labios de todos. Para decirlo con otras palabras: las calumnias y acusaciones de los enemigos (cf. Introducción § 10, 4) no lograrán lo que se proponen; su vida no quedará a merced de la «codicia» (נפש = «garganta», «codicia») de sus enemigos. Las promesas de la felicitación continúan en el v. 4. Si la persona en cuestión cae enferma, entonces Yahvé la sostiene en el lecho de su enfermedad. La frase paralela כל־משכבו הפכת בחלין tiene el siguiente sentido: tú alivias su enfermedad; haces que mejore. A propósito de משכב, cf. G. Dalman, *AuS* VII, 186. La felicitación de los v. 2-4 contiene la promesa (no el dogma) de que Yahvé no abandona al צדיק, cuya צדקה se demuestra en su comportamiento con el «pobre» (Sal 34,10ss).

En los v. 5-11, en una sección introducida por אני־אמרתי 5-11
(«yo dije»), el salmista se refiere a su antigua lamentación, a su grito de angustia en el יום רעה («día de la desgracia», v. 2). Esta lamentación nos permite conocer en qué situación se encontraba el salmista. Desde su enfermedad y abandono clamó pidiendo ayuda: יהוה חנני («¡Yahvé, sé clemente conmigo!», v. 5). Pedía la curación. נפש no designa el «alma» sino la vida débil y frágil que necesita curación y ayuda y gime por ellas. En el trasfondo del v. 5b se halla la idea de la conexión indisoluble entre la enfermedad y la culpa (G. von Rad, *TeolAT* I, 346s). Cf. también Sal 6,2ss; 32,3s; 38,4s. El hecho de que el salmista hubiese caído en grave enfermedad, hizo aparecer inmediatamente en escena a los enemigos, que formulaban acusaciones contra el que había sido castigado visiblemente por Dios, y pedían que se expulsara de la comunidad inmediatamente a quien soportaba aquella desgracia. Se citan los cuchicheos de los enemigos: «¿Cuándo se morirá éste de una vez y se extinguirá su nombre?». Los enemigos quieren la muerte del que sufre; no tienen paciencia para aguardar a que se extinga su vida (cf. Sal 22,19), y desean que, más allá de la tumba, se olvide para siempre el nombre de quien ha sido castigado por Dios.

El sufrimiento que este hombre tuvo que padecer durante su enfermedad es increíble. Sus amigos y allegados vinieron a «interesarse por él». A propósito de tales visitas a los enfermos, cf. Job 2,11ss. Pero los conocidos, que parecían tan solícitos por la enfermedad de aquel hombre, «hablan falsedades»; calumnian al enfermo, queriendo hacer ver que las culpas de éste son la causa de su enfermedad. Sacan a relucir cosas «vacías» y «vanas» (שוא). En sus visitas al enfermo, reúnen pistas para decir iniquidades (און) y luego van esparciendo por la calle malignos rumo-

res y calumnias El salmista, en medio de sus sufrimientos, escuchó el hostil runruneo de aquellas personas maliciosas y presintió los negros pensamientos que tenían contra él los que le aborrecían (v 8) Los enemigos acarician un deseo «¡Sea su suerte una situación desesperada!» דבר־בליעל, probablemente, no es una expresión sencilla de entender racionalmente (según su análisis obvio בלי־יעל = «sin provecho») Por ejemplo, de Sal 18,5 se deduce que por בליעל se entiende un siniestro poder de muerte Algo siniestro deberá «caer» (צוק) sobre el que sufre Se sigue cuchicheando este deseo, y se lanza sobre el enfermo como una especie de conjuro אשר שכב לא־יוסיף לקום («el que está acostado, ¡no vuelva a levantarse!») Estas palabras suenan a maldición de hechicería Y podríamos preguntarnos con S Mowinckel si los «enemigos del individuo» tratan quizás de hacer realidad sus deseos echando mano de las siniestras prácticas de la hechicería y de los conjuros (cf Introducción § 10, 4)

De este grupo de enemigos forman parte aun los que antes habían sido los amigos más íntimos איש שלומי (literalmente, «el hombre de mi paz») es el hombre con quien el salmista había contraído una relación indestructible de confianza y amistad el amigo más íntimo El signo de esa relación inquebrantable de confianza es celebrar una comida juntos אוכל לחמי La comida en común crea «comunión» (cf J Pedersen, *Der Eid bei den Semiten* [1914] 24s) Pero los enemigos han roto todos esos vínculos sacrosantos, han abandonado ese plano de la vida en que vivían en común, se han envalentonado contra el que sufre, y le han humillado El cántico de oración termina con un clamor de angustia, pidiendo a Yahvé que vuelva a levantar al enfermo, «para que yo les dé su merecido» Esta oración final extraña al principio Tan pronto como nos ponemos a examinar qué puede significar en concreto esa «retribución», surgen muchas preguntas Pero, indudablemente, no se piensa en que el enfermo, una vez recuperada su salud, se vengue con sus propias manos de esos compañeros traidores La «retribución» consistirá, más bien, en que —gracias a la intervención salvadora de Yahvé— los calumniadores queden desenmascarados como רשעים («malvados») que son, y tengan que sufrir con verguenza y desgracia un juicio de Dios, que caerá sobre ellos ¿Será posible que se piense en algo más que en esto? No, no es posible, porque la expectación a que nos referimos está en consonancia con muchas otras afirmaciones del Salterio

12-13 Los v 12 13 hablan de la situación actual Presuponen que el salmista ha sido escuchado ya por Dios y que se le ha concedi-

do la salvación. Ha llegado a saber y tiene firme conciencia (ידעתי) del hecho de que Yahvé se complace en él y de que el enemigo no podrá regocijarse a causa suya, lo cual significa —seguramente— que no podrá regocijarse de su muerte. La certidumbre de la salvación, en el antiguo testamento, se concede a las personas afligidas, pero dentro de una perspectiva terrena y de este mundo. No podrá elevarse sobre este hecho un idealismo cristiano espiritualizante. Dios es realmente Señor y Salvador en el terreno de las miserias y enfermedades humanas; él es capaz de vencer a los poderes hostiles que tratan de separar de Yahvé a la persona piadosa. La idea bíblica del conocimiento tiene su sello peculiar. En el v. 12 «el tema de que se habla no es el conocimiento de la esencia de Yahvé, sino el conocimiento del Dios inmediatamente clemente y dispuesto a ayudar» (W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes im Buche Ezechiel*, ATANT [1954] 44). Mediante el acontecimiento de la curación y restablecimiento del enfermo, Dios «justifica» al enfermo frente a los enemigos que le acusan: Sal 18,21ss; 66,18s. Esta observación conduce directamente al v. 13. El salmista es «inocente» (תם); su salvación demuestra que las acusaciones de los enemigos no estaban en lo cierto. Esta demostración de inocencia no excluye que pueda hacer referencia, en el v. 5, a sus propios pecados (sobre el doble concepto de culpa en los salmos, cf. el comentario de Sal 38,14-21). La quintaesencia de la ayuda y la salvación recibidas es el hecho de «poder mantenerse en pie ante el rostro de Yahvé» (cf. Sal 16,11). En este salmo de acción de gracias, el salmista se está refiriendo con ello al lugar de la presencia de Dios.

Con una doxología finaliza la colección de salmos de David 14
(Sal 3-41). Más tarde se añadió a este final el doble אמן tomado de los responsorios litúrgicos. Este doble «amén» es señal de que la comunidad aceptaba y hacía suyo el Salterio en todos sus elementos.

Finalidad

El salmista se halla profundamente conmovido por el traidor quebrantamiento de la confianza de que han dado muestras sus antiguos amigos, y que él ha tenido que experimentar en los momentos más difíciles de su tribulación. El salmista, cuando se sentía pobre y desvalido, fue espiado, calumniado y separado de Dios y de los hombres mediante atroces afirmaciones. La lamentación vuelve a expresar ese horrible acontecimiento. Pero el que

sufría recibió ayuda. Yahvé se apiadó de él, y no permitió que sus enemigos triunfaran. Con este veredicto divino, cae una grave condenación sobre todos aquellos que, con oprobio, querían expulsar de su compañía a aquel sufriente y desvalido. Se comprende, por tanto, que la máxima didáctica del cántico de acción de gracias (v. 2-4) ensalce como feliz la suerte de quienes no menosprecian al pobre sino que le acogen y cuidan de él. Y, así, el salmo, sobre el trasfondo de un triste y siniestro acontecimiento (v. 5-11), anuncia la promesa: «Dichosos los misericordiosos, porque Dios tendrá misericordia de ellos» (Mt 5,7; 25,3ss).

Conviene fijarse bien en la relación entre la enfermedad y la culpa, tal como aparece en el Sal 41. Sobre ella se puede afirmar: «La rehabilitación del enfermo es también el tema principal de los salmos que tratan sobre la enfermedad: la restauración de la debida relación con Dios, la restauración de la salud y, después de esto, la restauración del estado o condición de justo ante los hombres» (L. Wächter, *Der Tod im Alten Testament* [1967] 32). Se trata de la justicia: de la justicia ante Dios y ante los hombres. El motivo para la intervención de Yahvé se inicia en el v. 12, diciéndose que es el amor al pobre y al desvalido. En el antiguo testamento, este amor se halla bajo el signo de pruebas muy determinadas y concretas; en el v. 12 bajo el signo de la victoria sobre los enemigos. El conocimiento de la salvación se realiza en un acontecimiento real. Y la quintaesencia de la relación renovada con Dios es: mantenerse en pie ante el rostro de Yahvé «para siempre» (v. 13). El individuo recibe con ello prerrogativas sacerdotales. Esto es motivo para la acción de gracias y la alabanza.

NOSTALGIA DEL LUGAR EN QUE YAHVE ESTA PRESENTE

Bibliografía: H. H. Rowley, *The Structure of Psalm 42-43*: Bibl 21 (1940) 45-55; N. H. Snaith, *Hymns of the Temple (Ps 42-43; 44; 46; 50; 73)* (1951); A. Klawek, *Sehnsucht nach Jerusalem*: RBL 8 (1955) 173-184. J. B. Bauer, *Ad Deum qui laetificat iuventutem meam*: VD 40 (1962) 184-189; E. Beaucamp, *Prière d'un fils d'Israël en exil, Ps 42s (41s)*: BTS 69 (1967) 2-5; J. Schreiner, *Verlangen nach Gottes Nähe und Hilfe. Auslegung von Psalm 42-43*: BiLe 10 (1969); L. Alonso Schökel, *The Poetic Structure of Ps 42-43*: JStOT 1 (1976) 4-11; J. A. Durlesser, *A Rhetorical Critical Study of Psalms 19; 42 and 43*: SBT 10 (1980) 179-197; S. Weissblit, *Psalm 14 and 43*: BetM 97 (1984) 133-138.

42,1 Para el director del coro. *Maskil* de los hijos de Coré.
2 Como una cierva[a] ansía
las corrientes de agua,
así mi alma tiene ansia
de ti, 'oh Yahvé'[b].
3 Mi alma tiene sed de 'Yahvé'[c],
del Dios de 'mi'[d] vida.
¿Cuándo iré y 'contemplaré'[e]
el rostro 'de Yahve'[f]?
4 Lágrimas han sido mi alimento
de día y de noche,
mientras 'ellos'[g] me dicen todo el día:
¿Dónde está ahora tu Dios?
5 Me acuerdo de estas cosas y se derrama
mi alma dentro de mí:
de cómo entraba yo en la 'tienda del glorioso Señor'[h],
en la casa 'de Yahvé'[i]
en medio de júbilo y acción de gracias,
en procesión festiva[j].
6 ¿Por qué estás tan abatida, alma mía,
y[k] gimes dentro de mí?

Espera en 'Yahvé'[l], porque todavía voy a darle gracias,
a él que es 'la ayuda de mi rostro y es mi Dios'[m].
7 Mi alma está abatida dentro de mí,
por eso pienso en ti
desde la tierra del Jordán y la cadena del Hermón[n],
desde el monte Misar.
8 Los raudales del abismo gritan el uno al otro
cuando tus torrentes braman.
Todas tus rompientes y olas
han pasado sobre mí.
9 De día 'mantengo mis ojos fijos'[o] en Yahvé
'y' de noche ° en su bondad.
'Canto'[p] en mi interior una oración
al Dios de mi vida.
10 Digo a Dios, mi roca:
¿Por qué me has olvidado[q]?
¿por qué tengo que caminar en luto
bajo la opresión del enemigo?
11 Mientras mis huesos están quebrantados
mis adversarios me insultan,
pues me están diciendo todo el día:
¿Dónde está ahora tu Dios?
12 ¿Por qué estás tan abatida, alma mía,
y gimes dentro de mí?
¡Espera en 'Yahvé'[r], porque todavía voy a darle gracias,
a él que es la 'ayuda'[s] de mi rostro y es mi Dios!

43,1 ¡Júzgame, 'oh Yahvé'[t],
defiende mi causa
ante el pueblo malévolo!
¡de los hombres de engaño
y maldad, sálvame!
2 ¡pues tú eres el Dios de mi refugio!
¿Por qué me has rechazado?
¿por qué tengo que caminar en luto
bajo la opresión del enemigo?
3 ¡Envía tu luz y tu fidelidad;
que ellas me guíen,
que me lleven a tu santo monte
y a tus moradas!
4 Entonces llegaré a 'tú'[u] altar °[v],
al Dios de 'mi' alegría °[w].
¡'Exultaré de gozo'[x] y te daré gracias al son de la lira,
'oh Yahvé'[y], Dios mío!

5 **¿Por qué estás tan abatida, alma mía,**
y "[z] gimes dentro de mí?
¡Espera en 'Yahvé'[aa], porque todavía voy a darle gracias,
a él que es la ayuda de mi rostro y es mi Dios!

a Para lograr, también en el v. 2a el metro 3 + 2 (cf. *infra*, «Forma»), se aconseja a veces ampliar el primer hemistiquio: כמו אַילת (כַּאשר). Pero para la corrección del TM no hay razones justificables. 42,2

b El S tiene יהוה. En la parte del Salterio revisada elohísticamente, hay que sustituir אלהים por יהוה.

c Cf. la nota **b**. 3

d El v. 9b sugiere que también en el v. 3 leamos לאל חַיָּי.

e TM: «y compareceré»; unos cuantos manuscritos, S y T: ואראה. El dogma de que ningún hombre puede ver a Dios (Ex 33,20) ¿será la base de la puntuación que leemos en el TM?.

f Cf. la nota **b**.

g Cuatro manuscritos, S y el v. 11 sugieren la lectura בְּאָמְרָם. 4

h Indudablemente, בַּסָּךְ —en consonancia con el paralelo בית אלהים—, debe puntuarse בסֹּךְ; סֹךְ = «cabaña», «tabernáculo» (KBL 656). Cf. G ἐν τόπῳ σκηνῆς. אדדם («[les] hice caminar») es ininteligible, dado el contexto. Con θαυμαστῆς el G señala a אדיר («glorioso») como predicado de Dios, cf. Sal 8,2. 5

i Cf. la nota **b**.

j G ἤχου ἑορταζόντων =הֲמון חוגגים; pero debemos seguir, seguramente, el TM.

k Unos cuantos manuscritos, G, σ', S completan ומה־ (cf. el v. 12; 43,5), de conformidad con el primer hemistiquio. 6

l Cf. la nota **b**.

m TM: «las ayudas de su rostro». Siguiendo G, S, T, debemos leer: ישועת פָּנַי. אלהי debe llevarse del v. 7 al v. 6: ואלֹהָי (cf. unos cuantos manuscritos, G[A], S, v. 12 y Sal 43,5).

n Un manuscrito, S: וחרמון; cf. el «Comentario». 7

o TM: «Por el día Yahvé anuncia su bondad, y por la noche está su cántico conmigo, una oración para el Dios de mi vida». El texto del TM no sólo se aparta del metro sino que, además, no sigue la marcha del pensamiento. Una corrección es inevitable. H. Gunkel propone: 9

יומם אֲצַפֶּה ביהוה וחסדו בלילה

Sobre el primer hemistiquio, cf. Miq 7,7; a propósito de paralelismo de los miembros, cf. Sal 92,3. Por eso, el error surgió evidentemente por un error de copista, escribiendo יצוה en lugar de אצפה.

p La ortografía שירה es sorprendente. De conformidad con la enmienda sugerida en la nota **o**, debiéramos leer: אָשִׁירָה («yo cantaré»).

T. H. Gaster, *Psalm 42,8*: JBL 73 (1954) 237s, pretende derivar שירה del ugarítico *šrt* = «visión en sueños» y reconstruye una imagen distinta del texto.

10 **q** Difícilmente se podrá pensar en una asimilación con Sal 43,2. Dos manuscritos leen זְנַחְתָּנִי en vez de שכחתני.

12 **r** Cf. la nota **b**.

s Siguiendo un manuscrito, G, ϑ', habrá que leer: יְשׁוּעַת (cf. la nota **m**).

43,1 **t** Cf. la nota **b**.

4 **u** Siguiendo a 4 manuscritos y a san Jerónimo debiéramos leer מִזְבַּחֲךָ.

v אלהים debe ser subsumido en el sufijo; cf. la nota **u**.

w TM: «al Dios de la alegría de mi exultación». El verso está sobrecargado. Con un manuscrito hay que leer שִׂמְחָתִי. גילי debe referirse al estiquio siguiente.

x Por asimilación a ואודך, debiéramos leer אָגִילָה en lugar de גילי.

y Cf. la nota **b**.

5 **z** De conformidad con Sal 42,6, habría que suprimir el ומה complementario: וְתהמי.

aa Cf. la nota **b**.

Forma

No hay duda alguna de que los Sal 42-43 constituyen una sola unidad. El estribillo del cántico compuesto de tres partes (estrofas) reaparece en 42,6.12 y en 43,5. La íntima conexión que hay entre los Sal 42-43 la vemos, además, comparando 42,10 y 43,2 y todo el contexto. Deducimos, pues, la siguiente estructura: 42,2-6.7-12; 43,1-5.

En la métrica domina la cadencia quinaria (3 + 2). Se observan excepciones en el estribillo (3 + 2 y 4 + 3) y en 42,2 (2 + 2, 2 + 3) y 43,1 (2 + 2 + 2, 2 + 2).

Los Sal 42-43, íntimamente asociados por el estribillo y que deben considerarse como una unidad, deben asignarse al grupo de formas de los cánticos de oración. Cf. Introducción § 6, 2. Hay que tener en cuenta los detalles sobre la situación y las descripciones de la aflicción. Hasta el Sal 43 no aparecen claramente las súplicas, mientras que en el Sal 42 ocupa el primer plano la autorrevelación del alma que desfallece por el Dios vivo. Resalta sin cesar en el estribillo la exhortación a tranquilizarse, es decir, el consuelo y la exhortación a la paciencia, dirigidas a la propia

alma. Al mismo tiempo, el orante espera con ansia el momento en que pueda dar gracias por haber tenido lugar ya la salvación («todavía voy a darle gracias, a él que es la ayuda de mi rostro y es mi Dios»). Sorprenden las introducciones a las interpelaciones dirigidas a Yahvé y a la propia alma (v. 5.10s). El nombre hebreo que sirve para designar al grupo de formas al que pertenecen los Sal 42-43, aparece claramente en el v. 9. El orante «canta» (שיר) una תפלה. Por eso, el nombre de «cántico de oración» es la denominación adecuada para designar al grupo de formas que hasta ahora se había denominado «lamentación del individuo» (sobre el lamento del individuo, cf. H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 6).

Marco

El lugar de origen del cántico de oración está indicado con exactitud en el Sal 42-43. La descripción precisa que leemos en Sal 42,7 es singularísima en los salmos e incluso en toda la poesía hebrea. El orante se halla junto a las fuentes del Jordán (para la localización exacta, cf. Sal 42,7, «Comentario»). No se nos dice por qué el cantor se encuentra en esa región (situada fuera del territorio de Israel: Sal 43,1). El salmo no nos indica si el autor está desterrado o ha huido a ese país. No se nos da tampoco información alguna sobre la persona del cantor que se lamenta. Desde luego, no se trata de un rey (en contra de A. Bentzen, *Messias – Moses redivivus – Menschensohn* [1948] 20). Finalmente, tampoco se puede dar respuesta precisa a la pregunta acerca de la situación en que se halla la vida del poeta que se lamenta. Hay poderes de destrucción que quieren darle muerte (42,8). Tiene que ir vestido de luto (42,10; 43,2). Yahvé le ha «olvidado» (42,10) y «rechazado» (43,2). Le rodean enemigos que hacen escarnio de él (42,10s; 43,1.2). En medio de esa calamidad, abandono y opresión, el cantor que se lamenta tiene ansias del lugar de la presencia de Dios.

Es difícil determinar la fecha en que se compuso ese cántico de oración. Claro que, si suponemos que el orante del salmo se hallaba desterrado (E. Beaucamp), entonces se podrían tener en cuenta los correspondientes puntos de referencia; pero no tenemos apoyo claro para tal interpretación. No es improbable que el Sal 42-43 sea anterior al destierro. Por lo que respecta al proceso de transmisión, podemos suponer que el cantor del cántico de oración, después de su salvación, llevó al templo el texto

(cf el «rollo del libro» en Sal 40,8), y éste se habría conservado en el archivo del templo

Comentario

42,1 A propósito de למנצח, cf Introducción § 4, n.º 17 Sobre משכיל, cf Introduccion § 4, n.º 5

En el Salterio, una serie de salmos se atribuyen a לבני־קרח («los hijos de Core») Sal 42, 44-49, 84, 85, 87, 88 ¿Quienes son esos hijos de Coré? En el antiguo testamento hallamos variedad de informaciones, que difícilmente se compaginan unas con otras Originalmente, los corahitas fueron probablemente un linaje jorita-edomita (Gen 36,5ss) De ese linaje se nos cuenta en 1 Cron 2,43 que se unio a los judaitas En epoca posterior al destierro, los corahitas aparecen como grupo aparte entre el personal del templo Primeramente son los encargados de custodiar las puertas del templo (1 Cron 9,19, 26,1 19), mas tarde los encontramos como un gremio de cantores (2 Cron 20,19) Por tanto, cuando en el Salterio se nos trasmiten «canticos de los corahitas» (o «hijos de Core»), podremos suponer que los בני־קרח fueron autores de un libro de canticos Por lo demás, los corahitas se enumeran entre los levitas (Ex 6,21, Num 25,58, 1 Cron 6,7), pero en algunas ocasiones debio de haber graves enfrentamientos entre el personal del templo de Jerusalen (Num 16, cf M Noth, *Uberlieferungsgeschichte des Pentateuch* [1948] 138) Recientemente se atribuye gran importancia a la «teologia de Sion», propia de los corahitas, a proposito de una amplia datacion tardia de los enunciados fundamentales relativos a Sion (cf el comentario del Sal 46) Cf G Wanke, *Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang*, BZAW 97 (1966) Ahora bien, a proposito de la tesis sostenida por G Wanke, cf H M Lutz, *Jahwe, Jerusalem und die Volker Zur Vorgeschichte von Sach 12,1 8 und 14,1-5*, WMANT 27 [1968] 213ss

2-5 La primera estrofa del cántico de oracion comienza con una impresionante comparación Como una cierva (איל por אילה, cf Ges-K § 122s) ansia o suspira «por» (על) las corrientes de agua, así el que se lamenta tiene ansia de Yahve אפיקי־מים («las corrientes de agua») son aquí, evidentemente, los lechos secos de los arroyos (cf Jl 1,20, Sal 126,4), donde el animal sediento buscaba agua inutilmente La imagen de Sal 42,2 tiene un paralelo ugaritico *'n ksd aylt* (C H Gordon, *Ugaritic Handbook* II, texto 67, I, 17), pero H Donner cree que el paralelo ugarítico es muy poco fiable Y Donner propone también que en el v 2 se intro-

duzca una enmienda. Cf. H. Donner, *Ugaritismen in der Psalmenforschung*: ZAW 79 (1967) 333 y 335s. El animal que desfallece y clama por el agua es imagen intuitiva del tormento y el ansia devoradora con que el orante tiende hacia Yahvé. Su נפש «tiene sed» de Dios (v. 3; cf. Sal 63,2). נפש designa aquí —y también en todo el texto del Sal 42-43— lo íntimo, «el sí mismo de la vida necesitada y que desfallece de deseo» (H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento* [Salamanca 1975] 44). La נפש que desfallece clama por el Dios vivo. אל חי es el Dios no sujeto a cambio alguno o limitación, quien por tanto no participa del destino de las divinidades que mueren y vuelven a resucitar. El אל חי ha demostrado fehacientemente su vida en la historia del pueblo. Se le invoca con ocasión de un juramento. En él buscan los orantes la fuente de la vida (Sal 36,10). La vida sabe muy bien que depende de él y que por él está sustentada y determinada (Sal 42,9). Cf. H.-J. Kraus, *Der lebendige Gott*, en *Biblisch-theologische Aufsätze* (1972) 1-36. Este Dios está presente en el santuario. Por eso, el orante se pregunta con ansia cuándo será el momento en que él pueda entrar en el santuario. A propósito de בוא como término técnico para designar la entrada solemne en el santuario, cf. Sal 118,19. ראה פני יהוה («contemplar el rostro de Yahvé») significa: llegarse a la cercanía inmediata del *deus praesens*, entrar en el santuario (Is 1,12). Por tanto, este cántico de oración no se entona en el recinto sagrado (cf. 42,7). En el v. 4 el salmista describe su tormento: las lágrimas son su alimento (cf. Sal 80,6; 102,10). No se nos dice cuál es la causa concreta de ese llanto. ¿Padece el salmista una grave enfermedad? (Así piensa H. Gunkel). Pero, a pesar de su sufrimiento y de su duelo, el orante se ve rodeado de enemigos que le escarnecen (cf. Introducción § 10, 4). En medio de burlas y provocaciones, le preguntan: איה אלהיך («¿dónde está ahora tu Dios?»; cf. Sal 79,10; 115,2; Jl 2,17). Conviene tener en cuenta que esta pregunta la hacen a menudo los paganos. Cuando la vida de Israel o de algún miembro del pueblo de Dios se encuentra en situación angustiosa, ellos ponen en duda la existencia y la eficacia de Yahvé. Pero el salmista, en el v. 5 recuerda vivamente (זכר) la feliz seguridad de su vida en medio de la comunidad en alabanza, de esa comunidad de la que él, en otro tiempo, formaba parte en las procesiones de las festividades. A propósito de este recuerdo de la seguridad de otros tiempos, cf. Sal 22,10s; 71,6; 77,6ss. El cantor «ve cómo su נפש se derrama», es decir, deja curso libre a sus ideas y recuerdos (Sal 62,9; 102,1; 142,3). A propósito de עלי «dentro de mí», cf. Sal 142,4; 143,4. En otro

tiempo, el salmista entraba en procesión (עבר) en el santuario. El tiempo imperfecto describe con vivo sentimiento acontecimientos que son del pasado (BrSynt § 42b). סך אדרים («la tienda del glorioso Señor») y בית יהוה («la casa de Yahvé») son maneras de referirse al santuario del templo. La denominación del templo como «tienda» o «tabernáculo» es arcaizante y recuerda el santuario instalado en una tienda (cf. Sal 27,5; 76,3; Lam 2,6). En medio del gozo y la acción de gracias, la comunidad entraba procesionalmente en el recinto del templo (cf. Sal 100,4; 118,19s). המון חוגג («en procesión festiva») denota la aglomeración de gente que canta con voz potente himnos festivos al entrar en el santuario (cf. Am 5,23; Ez 26,13). Con el recuerdo de aquellos días de gozo festivo, el orante quiere levantar su ánimo. No olvidará jamás las cosas buenas que Yahvé le ha concedido.

6 El recuerdo de aquella seguridad feliz que el salmista sentía en medio de aquella comunidad en la celebración de las fiestas, hace que brote el consuelo que él dirige ahora a su propia נפש. El Sal 42-43 muestra en este lugar alguna semejanza con las «oraciones para tranquilizar el corazón», de Mesopotamia, que han llegado hasta nosotros. Pero el antiguo testamento carece de toda clase de signos mágicos y encantamientos para tranquilizarse uno a sí mismo. El consuelo que se facilita a la energía de la נפש, que se derrama y se desintegra, procede de la certidumbre: así como en otro tiempo alabé y di gracias a Yahvé (v. 5), así ahora volveré (עוד) a darle gracias. Por eso, no hay realmente razón alguna para que la נפש se derrame y se desintegre en medio de gemidos. Casi asombrado se pregunta a sí mismo el salmista: Pero ¿qué haces? Se anima a sí mismo a aguardar pacientemente; centra sus pensamientos en el cántico de acción de gracias, y se siente seguro: Yahvé es mi ayuda y mi Dios (a propósito de אלהי, cf. O. Eissfeldt, *'Mein Gott' im Alten Testament*: ZAW 61 [1945-1948] 3-16).

7-12 En el v. 7 comienza de nuevo la plegaria. El salmista describe (como en el v. 6) el abatimiento (*hitpael* de שיח) de su נפש, es decir, la desintegración de su energía vital. Podría pensarse en una grave enfermedad. En medio de esa angustia, el salmista «piensa» en Yahvé. זכר tiene aquí el significado de «extender sus manos suplicantes hacia...», cf. Sal 63,7; 77,4; 119,55; Ez 6,9; Zac 10,9; Neh 4,8. Las súplicas proceden de un lugar muy concreto, que se describe ahora con precisión en el v. 7 ארץ ירדן («la tierra del Jordán»), como se ve claramente por el contexto, es en términos muy generales la región donde se hallan las fuen-

tes del Jordán. Con un plural singularísimo חרמונים podría hacerse referencia a toda la cadena montañosa que va desde el Hermón propiamente tal (*djebel esh-Sheikh*) hasta Paneas (*Banias*). Según eso, la zona geográfica indicada sería la de la cabecera del Jordán en el macizo del Hermón. El último nombre de lugar, el monte Masir (הר מצער), especifica entonces un pico en la cadena del Hermón: el «monte menor», que G. Dalman buscaba al nordeste de Paneas (*Banias*), cerca de la aldea de Zaora (G. Dalman, PJB 5 [1909] 101-103).

Lejos del santuario, es decir, lejos de Yahvé, el salmista escucha el bramido incesante del תהום, del abismo de aguas destructoras y caóticas. Aquí se entrelazan la imagen familiar de los torrentes que corren tumultuosos por la cabecera del Jordán y la imagen de la inundación por las aguas caóticas y destructoras del océano arquetípico (en acádico, *tiāmat*). Fuerzas destructoras que proceden de Yahvé han caído violentamente sobre el orante. El corre peligro de perecer ahogado (cf. Sal 18,5; 69,3; 88,8). En su situación desesperada, el que sufre pone ahora sus ojos en Yahvé; aguarda su intervención. A propósito de צפה, cf. Sal 5,4; Miq 7,7. Pide una señal de la bondad de Yahvé. A propósito de חסד, cf. el comentario de Sal 5,5-8. El cántico de oración que brota ardientemente de una situación de angustia, es denominado תפלה. A propósito de אל חיי («el Dios de mi vida»), cf. Sal 42,3. Están llenas de confianza esas apropiaciones de la salvación caracterizadas por el sufijo. Yahvé es la «roca» (v. 10) del orante (cf. Sal 18,3; 31,4 y *passim*); él es la tierra firme y salvadora, en medio del oleaje de destrucción. No obstante, tienen acento de miedo y perplejidad las preguntas formuladas en dos frases introducidas por למה («¿por qué?»). El salmista, en sus sufrimientos, está seguro de que ha sido olvidado por Dios; va de un lado para otro con vestidura de penitencia y cubierto de polvo (cf. Sal 35,14; 38,7; Job 5,10; 30,28), mientras el enemigo le oprime. En el v. 11, רצח (derivado de רצח) tiene seguramente el sentido de «estar quebrantado», «deshecho por la muerte». El salmista experimenta ya la muerte en sus huesos. Podría pensarse, también aquí, en una enfermedad mortal. Y, mientras las fuerzas se van desintegrando, se escucha una y otra vez la mordaz pregunta de los enemigos: איה אלהיך («¿dónde está ahora tu Dios?»; cf. 42,4). A propósito del estribillo en el v. 12, cf. el v. 6.

El salmista, que padece una enfermedad mortal, se ve acu- 43,1-5
sado, además, por los «enemigos». De cualquier manera que nos imaginemos la aflicción que padece el compositor del salmo, lo cierto es que él se ve perseguido por inculpaciones y acusaciones.

Tiene que existir una razón para que se desintegren las energías del afligido. Y esa razón es la culpa. Tal es la lógica de los acusadores hostiles. En medio de esta opresión, el perseguido apela a Yahvé, justo Juez, y le pide que intervenga (cf. el comentario de Sal 7,9s; 9,5; 26,1). En el extranjero, lejos de la patria (cf. Sal 42,7), el salmista se ve rodeado por גוי לא־חסיד («pueblo malévolo»), por personas que no conocen la vinculación con Yahvé: esa vinculación que las obliga a comportarse con amor. «Engaño» (מרמה, cf. Sal 5,7; 17,1; 34,14; 36,4 y *passim*) y «maldad» (עולה, cf. Sal 37,1; 107,42; 119,3 y *passim*) son las armas de los «enemigos» (cf. Introducción § 10, 4). Son embusteros y calumniadores. En el Sal 43,2 (como en Sal 42,10), se hace a Yahvé una doble pregunta del porqué, acompañada por una expresión de confianza. En cuanto a la elección de las palabras, los enunciados de 43,2 varían un poco de los que se hicieron en 42,10. El salmista tiene conciencia de haber sido «rechazado» (זנח). Y a continuación inmediata, en 43,3, pide la intervención de Yahvé. Ahora bien, mientras que, por ejemplo, en el Sal 18,8ss, Yahvé mismo se manifiesta para salvar al orante, vemos que el salmista, en 43,3, pide a Yahvé que envíe su אור («luz») y אמת («fidelidad»), por decirlo así: como intermediarias y auxiliadoras que le presten ayuda. La «luz» de Yahvé es una fuerza protectora y orientadora que acompaña al justo (cf. Job 29,2ss); la «fidelidad» de Yahvé es la demostración de la constancia de su salvación. אור y אמת, esas dos fuerzas de protección y salvación, enviadas por Yahvé como acompañamiento, guiarán al orante y le llevarán hasta el santuario de Yahvé. Introduciendo variaciones con respecto a Sal 42,5, se habla ahora del recinto sagrado con las denominaciones de הר־קדשך («tu monte santo», Sal 2,6; 15,1; 43,3) y משכנותיך («tus moradas», Sal 46,5; 84,2; 132,5.7). No cabe la menor duda de que se trata de Jerusalén. Ahora bien, el salmista tiene idea clara de lo que significa entrar en el recinto sagrado. Y la tiene en virtud de su experiencia anterior (Sal 42,5): quiere acercarse al altar de Yahvé. Y, en este lugar en que se ofrece acción de gracias, quiere exultar de gozo y cantar el cántico de acción de gracias. Con acompañamiento de la lira (cf. K. Galling, BRL, 390s), se entona la תודה. A propósito del estribillo en el v. 5, cf. Sal 42,6.

Finalidad

En su comentario de los salmos, H. Gunkel afirma que vemos «por las notas de este salmo, nacidas del corazón, que aquello

que el salmista ansía en lo profundo de su alma es lo mismo de lo que tiene sed la verdadera religión de todos los tiempos: la experiencia segura del Dios vivo». Y prosigue Gunkel: «Comprendemos perfectamente al salmista que, desde la quebrada sombría de sus sufrimientos, levanta su mirada hacia las alturas de la vida». A la vista de esta interpretación, surge la pregunta de si es objetivo generalizar de esta manera, en la óptica de la fenomenología de la religión, los enunciados del Sal 42-43. El cántico de oración —como se vio claramente desde el principio— está imbuido de los motivos de los cánticos de Sión. Todo el anhelo y la nostalgia del orante, que tiene sed y desfallece, se orientan hacia Sión, el lugar escogido por Yahvé para testificar en él su presencia. Por esta altura, y no por cualquiera de las «alturas de la vida», es por la que suspira el corazón del orante. La elección de Sión como el lugar de la presencia de Dios fue transferida en el nuevo testamento a Jesucristo y a su comunidad. A la luz del cumplimiento, volvemos a saber que la vida y la salvación pueden hallarse únicamente en el lugar de la presencia de Dios y de la comunidad congregada. Lejos de esta realidad, existe una tristeza consumidora. Y únicamente la palabra de consuelo y aliento, dirigida al ser de cada uno de nosotros, es capaz de convertir las experiencias de salvación del pasado en aliento y exhortación para aguardar pacientemente y con alegre esperanza. Dios ha de intervenir personalmente y tender un puente mediante sus mensajeros (la «luz» y la «fidelidad») sobre la quebrada tenebrosa.

CANTICO DE ORACION DEL PUEBLO CONSCIENTE DE SU INOCENCIA

Bibliografía: N. H. Snaith, *Hymns of the Temple: Ps 42-43; 44; 46; 50; 73* (1951); E. Lákatos, *Psalm 44*: RB 76 (1955) 40-42; E. Vogt, *Psalmus 144 et Tragoedia Ezechiae regis*: VD 45 (1967) 193-200; W. Beyerlin, *Innerbiblische Aktualisierungsversuche - Schichten im 44. Psalm*: ZThK 73 (1976) 446-460, J. Lurylowicz, *Metrik und Sprachgeschichte* (Polska Akademia Nank) (1975).

1 **Para el director del coro. De los hijos de Coré. *Maskil.***
2 **¡Oh Yahvé'[a], con nuestros propios oídos hemos escuchado,**
nuestros padres nos han contado
la obra que realizaste en sus días
en los tiempos antiguos, '¡tú, con tu propia mano!'[b]
3 **Echaste fuera[c] pueblos, y a ellos los implantaste;**
trituraste naciones, pero a ellos les dejaste amplio campo[d].
4 **Porque no conquistaron el país por su espada,**
ni su propio brazo les dio la victoria,
sino tu diestra y tu brazo
y la luz de tu rostro,
porque les eras favorable.
5 **Tú eres mi Rey 'y Dios'[e].**
el que 'dispone' la salvación de Jacob.
6 **Contigo derrocamos a nuestros enemigos,**
en tu nombre pisoteamos a nuestros adversarios.
7 **Porque yo no confío en mi arco,**
no es mi espada la que me trae la victoria,
8 **sino que tú nos das victoria sobre nuestros enemigos**
y avergüenzas a los que nos aborrecen.
9 **'En Dios nos gloriamos'[f] todos los días**
y por siempre damos gracias a tu nombre[g]. Sela.
10 **Y, con todo, tú (nos) has rechazado y cubierto de oprobio**
y no saliste con nuestros ejércitos.

11 Nos hiciste huir ante el enemigo,
de forma que los que nos aborrecen pudieron[h] amontonar botín.
12 Nos entregaste como ganado para el matadero
y nos esparciste entre los pueblos.
13 Vendiste por nada a tu pueblo
y no ganaste nada con su venta.
14 Nos hiciste[i] oprobio de nuestros vecinos,
escarnio y burla de los que nos rodean.
15 Nos pusiste por proverbio entre los pueblos,
para que las naciones movieran la cabeza en señal de irrisión.
16 Todos los días mi ignominia está ante mis ojos,
y la vergüenza 'cubre'[j] mi rostro
17 ante el alboroto del burlón y difamador,
en presencia del enemigo y del vengativo.
18 Todo esto vino sobre nosotros, pero no te habíamos olvidado
ni habíamos renegado de tu pacto.
19 No se volvió atrás nuestro corazón
ni 'nuestro paso'[k] se desvió de tu senda,
20 para que nos derribaras en el lugar de los chacales[l]
y nos cubrieras de tinieblas.
21 Si nos hubiéramos olvidado del nombre de nuestro Dios
y extendido nuestras manos a dioses ajenos,
22 ¿no se habría dado cuenta 'Yahvé'[m] de eso?
¡Él conoce las profundidades del corazón!
23 Sí, por causa tuya nos matan cada día,
nos consideran como ovejas para el matadero.
24 ¡Despierta! ¿Por qué duermes, Señor?
¡Despierta, no nos rechaces para siempre!
25 ¿Por qué ocultas tu rostro,
olvidas nuestra aflicción y tribulación?
26 Sí, nos hemos encorvado hasta el polvo,
nuestro cuerpo está pegado a la tierra.
27 ¡Levántate en nuestra ayuda!
¡redímenos por tu bondad!

2 a En la parte del Salterio revisada elohísticamente, debe restablecerse יהוה como lectura original.

b TM: «tú, tu mano» (v. 3a). Incluso en el supuesto de que las dos palabras pertenezcan al v. 3a, habrá que leer בְיָדְךָ (de otra manera piensa Joüon, Gr § 151c). Pero las dos palabras אתה בידך habrá que referirlas al v. 2b; únicamente así queda redondeada debidamente la estructura del verso, por lo que se refiere al paralelismo de los miembros.

c En los comentarios, הורשת es sustituido a menudo por גֵּרַשְׁתָּ o שֵׁרַשְׁתָּ. Pero, en lo que respecta a הורשת en el TM, cf. KBL, 407 (Ex 15,9; 34,24; Núm 14,12). 3

d Sobre el significado de שלח, cf. KBL 975.

e TM: «tú eres mi Rey, oh Dios, dispón...»; el imperativo en este lugar es imposible. G, α', S sugieren que leamos ואלהַי מצַוּא (cf. Sal 74,12). A propósito de la frase introducida por אתה־הוא, cf. S. R. Driver, *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew* ([3]1982) App. V § 200; BrSynt § 30a. 5

f הלל, en otros casos, se construye con acusativo. Por eso, siguiendo el G, habrá que leer הִלַּלְנוּ (o הִתְהַלַּלְנוּ). 9

g Un manuscrito y el G leen: ובשמך.

h Cuatro manuscritos, san Jerónimo, S, T leen: לָנוּ; pero debe preferirse el TM. 11

i תשימנו (cf. también el v. 15), por su repetición, causa una impresión extraña. Quizás hubiera que sustituirlo por הָיִינוּ (de conformidad con Sal 79,4). 14

j La construcción con sufijo es perturbadora; más conforme con el cuadro general del texto sería כִּסְּתָה. 16

k Muchos manuscritos leen: אֲשֻׁרֵנוּ. 19

l Sobre el cambio del texto, propuesto por H. Gunkel, que quiere leer תַּנִּין, «dragón» (sugerencia hecha ya por Calvino), y la idea de que במקום significa «en lugar de», «al igual que», cf. H. Schmidt. 20

m Cf. la nota **a**. Los fragmentos del Sal 44 hallados en la cueva I de Qumrán no ofrecen soluciones a los problemas de crítica textual (D. Barthélemy-J. T. Milik, *Qumran Cave I* [1955] 71). 22

Forma

El texto del Sal 44 se ha conservado muy bien. Por eso, el metro se reconoce también claramente. Domina la doble cadencia de ritmo ternario. Este metro predominante cuenta sólo con las siguientes excepciones: el v. 4 termina seguramente con el metro 2 + 2 + 2; los v. 18.24 comienzan con 4 + 3, y el v. 19 habrá que leerlo seguramente conforme al metro 3 + 4.

Para efectuar el análisis de crítica de las formas y determinar el grupo de formas al que pertenece el salmo, habrá que comenzar estudiando los v. 10-27. En esta sección principal, que determina la totalidad del salmo, tenemos un cántico de oración que era entonado por la comunidad. Cf. Introducción § 6, 2, I β y

H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 4. El cántico de oración propiamente tal, con sus peticiones y sus descripciones de calamidades, está precedido por un introito bastante extenso. Este introito hace referencia a los actos de salvación llevados a cabo por Yahvé al comienzo de la historia de Israel, particularmente con motivo de la ocupación del país (v. 2-4). El recuerdo de aquellas actuaciones de Yahvé en los días antiguos es, a la vez, una apelación a Dios para que él confirme su fidelidad a la intervención salvadora. Y es, al mismo tiempo, el presupuesto y la razón de la confianza expresada en los v. 5-9. La sección principal del cántico de oración de la comunidad nacional, que leemos en los v. 10-27, pudiera dividirse en tres partes: v. 10-17, descripción de la desgracia; v. 18-23, reflexiones y preguntas que se refieren a la causa de la actual situación desgraciada; v. 24-27, peticiones y súplicas ardientes dirigidas a Yahvé.

Marco

El pueblo es acosado duramente por enemigos: tal es la situación a partir de la cual debemos entender el Sal 44. Los ejércitos de Israel han sido derrotados (v. 10); los enemigos se hicieron con gran botín (v. 11); numerosos luchadores fueron muertos (v. 12.13), y los pueblos vecinos miran despectivamente a la nación derrotada (v. 14-17). A la vista de semejante desgracia, Israel se congregó en el santuario (2 Crón 20,4ss); se proclamó el ayuno. Dirigida por un primer cantor, la comunidad entonó luego la lamentación (2 Crón 20,5ss). La voz del primer cantor, que guiaba a la comunidad en su lamentación, se escucha claramente en los v. 5.7.16 del Sal 44. No se dice de manera tajante que se trate de un caudillo o de un rey (H. Schmidt). El primer cantor pudo ser un representante de la comunidad, de manera que sus afirmaciones pudieran aplicarse directamente a las realidades por las que estaba pasando la vida del pueblo (cf. las lamentaciones del libro de Lam). Más detalles sobre las ocasiones en que la comunidad expresaba sus lamentaciones, y sobre sus ritos y su liturgia, pueden verse en H. E. von Waldow, *Anlass und Hintergrund der Verkündigung Deuterojesajas* (tesis Bonn 1953); cf. también *supra*, Introducción § 6, 2, I β.

Desde luego, surgen grandes dificultades en cuanto investigamos la situación histórica de la que pudo haber nacido el Sal 44. E. Vogt parte del supuesto de que el Sal 44 presupone la situa-

ción desgraciada de una guerra que se ha perdido; cree hallar indicios que nos recuerdan la catástrofe del año 701 a.C. (VD 45 [1967] 193ss). Parece dibujarse una situación diferente, si nos fijamos en una observación que se hace en *Sota* 48a. En ella se dice que el Sal 44,24a era cantado a diario por los levitas en la época de los macabeos. También los Padres de la Iglesia de la escuela antioquena sostenían que Sal 44 procedía de la época de los macabeos.

Asimismo, Calvino recoge esta tradición de la sinagoga y de la Iglesia antigua, y escribe así en su Comentario de los Salmos: «No sabemos con seguridad quién fue el autor del salmo. Pero, eso sí, consta claramente que fue compuesto por alguien distinto de David. Las lamentaciones que contiene, encajan muy bien en la época desgraciada y calamitosa en la que hacía sus estragos la tiranía brutal de Antíoco, a menos que queramos darle mayor amplitud a la época, ya que, después del regreso del destierro, no hubo prácticamente ningún tiempo que estuviera libre de grandes calamidades».

La concepción de que el Sal 44 debe datarse en la época de los macabeos, fue acogida muy favorablemente por B. Duhm, como era de esperar. El mencionado especialista hace referencia a los acontecimientos que se narran en 1 Mac 9. Pero no faltan las voces de los que abogan por una datación anterior. Y, así, H. Schmidt piensa en el tiempo de los persas, poco después de que los exiliados regresaran del destierro. E. Janssen supone que el salmo se originó en el siglo VI (*Juda in der Exilszeit* [1956] 19). Y, finalmente, A. Weiser, refiriéndose a 2 Crón 20,6ss, cree que no puede excluirse por completo que el salmo se compusiera en época anterior al destierro. Indudablemente, el Sal 44 contiene tradiciones muy antiguas (cf. el «Comentario»). En esto tiene razón Weiser. Pero, probablemente, la cuestión histórica —como tal— no tiene demasiada importancia. Además de poseer características tradicionales muy antiguas, las lamentaciones de la comunidad nacional ofrecen muestras de adaptaciones muy recientes. Por tanto, es obvio pensar en formularios para el culto, que en el curso de la historia experimentada en el lugar santo, sufrieron numerosas correcciones y actualizaciones. Así que habrá que ser prudentes a la hora de fijar con precisión la fecha histórica de la composición, y habrá que mantener abierta una amplia perspectiva de la historia de la tradición.

Comentario

A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. Sobre 1
לבני־קרח, cf. Sal 42,1. Sobre משכיל, cf. Introducción § 4, n.º 5.

2-4 En estos versículos la comunidad reunida evoca las grandes proezas de Dios. Recuerda en primer lugar (v. 2a) el proceso de trasmisión por medio del cual la «obra de Yahvé», acaecida en tiempos antiguos, se ha dado a conocer a la generación que vive actualmente. A propósito del concepto de פעל, cf. G. von Rad, *Das Werk Jahwes*, en *Studia Biblica et Semitica. Th. C. Vriezen dedicata* (1966) 290-298. En este concepto histórico característico פעל se condensan en el v. 2 las tradiciones sobre la elección de Israel (así piensa H. Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk*, ATANT 37 [1960] 25). De estas tradiciones se habla. Los padres se las refirieron a sus hijos (cf. Sal 78,3s; Ex 10,1s; 12,26s; Dt 6,20ss). Evidentemente, no se hace referencia aquí a la tradición principal que se va trasmitiendo en el culto, sino a las tradiciones que se trasmiten en el seno de la familia y del clan. El tema de la tradición es la «obra» (פעל) de Yahvé (cf. Sal 64,10; 77,13; 90,16; 92,5; 95,9; 111,3; 143,5). En una evocación de marcado acento hímnico, la comunidad enumera ante Yahvé las proezas fundamentales de salvación que él realizó (v. 3). En la época de la conquista del país, Yahvé echó fuera pueblos e «implantó» a Israel (a propósito de נטע, cf. Sal 80,9; 2 Sam 7,10; Jer 11,17; 12,2 y *passim*). Puesto que ahora se está cuestionando esta proeza salvadora fundamental (v. 10ss), puesto que los enemigos están expulsando a Israel y saqueando el país, precisamente por eso se evocan las proezas de Dios en los orígenes. Se apela a la fidelidad de Yahvé a su acción salvadora; se pide ardientemente que sigan siendo realidad constante esas proezas originales. Y, al hacer esta apelación, la comunidad congregada declara con una confesión de fe que todas las acciones salvadoras del pasado se llevaron a cabo exclusivamente por la intervención de Yahvé, sin que nada se debiera a Israel (v. 4). Indudablemente, aquí se simplifican las tradiciones básicas sobre la conquista del país y se subordinan a un tema de confesión de fe: el credo de la guerra santa (cf. G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, ATANT 29 [1951] 82). Según las concepciones de la guerra santa, Yahvé lleva a cabo las guerras de Israel sin asistencia alguna por parte de su pueblo. Gracias a la intervención de Dios («tu diestra y tu brazo»), él consigue la victoria. El único motivo de todos estos actos de poder, realizados por gracia, es כי רציתם («porque les eras favorable»). La evocación de todas estas acciones de bondad por parte de Dios contiene también implícitamente una apelación a Dios (como vemos por la subsiguiente lamentación y cántico de súplica): ¡Ojalá Yahvé intervenga otra vez graciosamente con el mismo poder con que lo hizo antes, y apoye a su pueblo desvalido: a ese pueblo que no confía más que en él!

Los enunciados de los v. 5-9 son expresión de confianza. Esta confianza tiene sus raíces en las proezas divinas descritas en los v. 2-4. Los versículos son una aclamación hímnica. En los v. 5.7, una persona recita en voz alta la oración en nombre de la comunidad (cf. Sal 60,11; 68,25; 74,12; 83,14; 89,48.51; 135,5). Ensalza a Yahvé como Rey y como Dios. A propósito de מלך, cf. Introducción § 10, 1. Sobre אלהי, cf. O. Eissfeldt, *'Mein Gott' im Alten Testament*: ZAW 61 (1945-1948) 3-16. La confianza apela al hecho de que Yahvé, siguiendo un ordenamiento básico permanente, dispone ישועות («salvaciones», «actos de salvación») en favor de su pueblo. Con Yahvé (ב de acompañamiento: BrSynt § 106b), es decir, dentro del campo de fuerza de su poder revelador (בשמך), el pueblo se siente seguro de poder derribar y pisotear a sus adversarios (cf. Sal 60,14) como un toro (Dt 33,17). A propósito del significado de שם en el v. 6, cf. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, BZAW 64 (1934) 50. El v. 7 pudiera haber sido pronunciado alguna vez por un rey, pero resulta también apropiado en labios de un portavoz de la comunidad. Lo mismo que en el v. 4, vemos que en los v. 7.8 se hace referencia también a confesiones relativas a la guerra santa. Tan sólo Yahvé regala la victoria. Para terminar las expresiones de confianza, el v. 9 señala que la comunidad de culto está obligada en todo momento a alabar y dar gracias a Yahvé. Esta referencia es importante, porque en los v. 18ss la atención se dirige a la fidelidad y constancia de la vida del culto divino. 5-9

El cántico de oración comienza realmente en el v. 10. En vivo contraste con los v. 2-4, se describe el oprobio y la desgracia por la que está pasando actualmente el pueblo de Dios. A propósito de זנח («rechazar»), cf. el v. 24 y Sal 60,3.12; 74,1; 77,8; 88,15; Lam 3,31. La referencia al hecho de que Yahvé no salió al campo para ayudar en la batalla a los ejércitos (v. 10b) es la reminiscencia de una idea arcaica de que יהוה צבאות acompañaba en las batallas a los ejércitos de Israel (1 Sam 4,3-11; Núm 10,35). Así que también aquí se expresan tradiciones muy antiguas. 10-17

La situación actual de desgracia se describe luego de manera muy amplia y con trazos generales. El ejército del pueblo de Dios tuvo que huir ante el enemigo (cf. el contraste con el v. 3); se vio despojado de todo, y fue sacrificado como ganado en el matadero. A propósito de la imagen de las «ovejas destinadas al matadero», cf. G. Dalman, *AuS* VI, 194s; Zac 11,4ss; Jer 12,3. La referencia que se hace a la dispersión del pueblo en el v. 12b, nos hace pensar en el destierro (Ez 5,10.12; 12,14s; 20,23; 22,15;

29,12) Yahve «vendió» a su pueblo (cf Jue 2,14, 3,8, 4,2 9, 10,7, 1 Sam 12,9 y *passim*) Pero no obtuvo ganancia alguna (v 13) Por tanto, la comunidad que se lamenta no es capaz de entender qué sentido tienen aquellas desgracias que caen sobre ella

En los v 14-17 se hace ver a Yahvé la desgracia de aquel pueblo que está expuesto al escarnio y oprobio de sus vecinos Cf a este proposito, Sal 79,4, 80,7, Dt 28,37, 1 Re 9,7, Jer 18,16, 24,9, Lam 2,15s שים משל, en el v 15, significa «convertir a alguien en objeto de invectiva y sátira» (K Budde, *Geschichte der althebraischen Literatur* [²1909] 10) Signo de aquella burla y escarnio era mover la cabeza como gesto de irrisión (Sal 22,8, Jer 18,16)

18-23 Conviene fijarse bien en las reflexiones que se hacen ahora en los v 18-23 acerca de la causa que ha originado las catastrofes de la guerra Según la concepción original, elaborada esquemáticamente en la historia deuteronómica, la victoria del enemigo era una reacción de ira por parte de Yahvé, porque el pueblo había quebrantado el pacto y se había apartado de su Dios Pero un yerro así lo rechaza vehementísimamente la comunidad en oración Se subraya con encarecimiento. Nosotros no hemos olvidado a Yahvé ni hemos renegado de su pacto (v 18), no nos hemos desviado del camino señalado por Yahvé, cuando él expresó su voluntad (v 19), no hemos extendido nuestras manos a dioses ajenos (v 21) Con estas declaraciones el pueblo se purifica y encarece su propia inocencia En el v 9 se recalcó ya expresamente que la vida de culto del pueblo se señalaba por la fidelidad y la constancia en la alabanza y la acción de gracias Pues bien, ¿cómo debemos entender esas afirmaciones solemnes de inocencia? ¿se trata de los «comienzos de la piedad farisaica», como cree R Kittel? No podemos pasar por alto las relaciones entre las afirmaciones de inocencia y el juramento de purificación de los cánticos de oración entonados por quienes han sido acusados (cf por ejemplo, Sal 7,4ss) Por eso, queda muy lejos toda idea de «justicia propia» (de justificación de sí mismo por las propias acciones) El pueblo que vive en el pacto y en las estipulaciones del pacto es צדיק. Está seguro de estar tan libre de culpa actual como el que es perseguido, a pesar de ser inocente Por tanto, no puede aceptar que a la situación actual se le aplique la relación inmediata de causalidad entre el delito y el castigo Por lo demás, los cánticos de lamento del libro de las Lamentaciones tienen un tono muy diferente Y, así, el cántico

de oración del Sal 44 tiende hacia una idea nueva: «Sí, por causa tuya nos matan cada día» (v. 23). El sufrimiento cae sobre la comunidad, porque la comunidad pertenece a Yahvé. Está experimentando el martirio: tal es la nueva idea a la que llega el salmo, una idea que dista mucho de ser «farisaica». En este lugar se han recogido también las experiencias de las lamentaciones de los individuos: el צדיק tiene que sufrir mucho (Sal 34,20) es nota esencial de su existencia el que (sin que se pueda hablar para nada de culpa) caigan sobre él hostilidades y tormentos (cf. Sal 22). Esta interpretación enlaza el carácter singularísimo de la elección con el misterio del sufrimiento del justo. Se revela aquí una faceta insondable de la existencia de Israel, y carecería por completo de objetividad el asociar precipitadamente la singularidad de la elección con una «conciencia de arrogancia farisaica»[1].

Pormenores relativos a los v. 18-23: es digna de tenerse en cuenta, en el v. 18b, la expresión שקר ברית (cf. שקר אמונה en Sal 89,34); tiene el siguiente significado: quebrantar mediante acciones fraudulentas la relación del pacto con Dios. מקום תנים, en el v. 20a, es el lugar donde andan sueltos los chacales, es decir, el desierto (Jer 4,29) o un desolado escenario de ruinas (Is 13,22; 34,13; Lam 5,18). El hecho de que Dios ve hasta las profundidades más recónditas del corazón humano es, en la historia de las tradiciones, una afirmación hímnica que se formula en relación íntima con el juramento de purificación (cf. el comentario de Sal 7,10; 139,23s; 1 Sam 16,7; Jer 17,10).

Súplicas ardientes y tempestuosas constituyen el final, en 24-27
los v. 24-27, del cántico de oración de la comunidad. A propósito del clamor que pretende despertar עורה, cf. el comentario de Sal 7,7 (cf. también Sal 35,23; 59,5s; 78,65). La comunidad ora a Yahvé pidiendo que intervenga. Pregunta otra vez cuál es la causa de que Dios esté oculto (v. 25), y señala la humillación propia que solía practicarse en las ceremonias de prosternación en la liturgia sagrada de penitencia. A propósito de קומה, cf. Sal 7,7.

1 Calvino no lo entiende así en su Comentario de los Salmos. Considera el v. 23 como un enunciado que quiere mover a Dios para que intervenga por su propia gloria. «non tamen frustra nec perperam fideles Deo obiicere, indigne se eius causa affligi. quo se acrius vindicem opponat, quia aequum est, rationem ab ipso haberi suae gloriae, cui tunc insultant impii, dum proterve saeviunt contra eius cultores» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 44,23)

Finalidad

Las reflexiones sobre el contenido esencial del Sal 44 se concentran, como es comprensible, en torno a la cuestión de si el pueblo de Dios, un pueblo oprimido y que sufre, estará alguna vez en condiciones de rechazar consecuentemente la idea de su propia culpabilidad. Además del juicio (el Sal 44 hablaría el lenguaje de una «justificación farisaica de sí mismo»), se encuentra también —entre otras— la concepción de que la comunidad se niega a ver en algún pecado propio la razón de su propio sufrimiento (H. Gunkel). Por tanto, el Sal 44 debiera contemplarse bajo el signo del endurecimiento del corazón. Pero todas estas explicaciones se apartan de lo esencial. La comunidad que ora en el Sal 44 sabe muy bien que su propia existencia se funda en el acto gracioso de salvación divina, cuando Dios les distribuyó la tierra (v. 2-4); la comunidad permanece fiel y constante en la alabanza y acción de gracias, confiando en Yahvé y estando en su presencia (v. 5-9). La comunidad vive sin violar el pacto (ברית, v. 18b). Por eso, la hostilidad y el oprobio de los enemigos caen sobre el pueblo de Dios únicamente porque este pueblo está íntimamente asociado con Yahvé (v. 23). No se afirma (pero desgraciadamente se ha entendido casi siempre mal el v. 23) que la comunidad esté siendo asesinada por la observancia obediente de los mandamientos divinos. En el texto no aparece más que la expresión enigmática עליך, «por causa tuya». Aquí aparecen ya sobre el pueblo de Dios del antiguo testamento los *signa crucis* (cf. Rom 8,36). Israel fue elegido para el sufrimiento.

CANTICO PARA LA BODA DEL REY

Bibliografía: S. Mowinckel, *Psalmen-Studien* III. *Kultprophetie und kultprophetische Psalmen* (1923) 96ss; G. von Rad, *Erwägungen zu den Königspsalmen:* ZAW 58 (1940-1941) 216-222; A. Bentzen, *Messias – Moses redivivus – Menschensohn* (1948); J. H. Darby, *Psalm 44 (45). The King and His Bride*: Irish Eccl. Record 91 (1959) 249-255; P. J. King, *Study of Psalm 45 (44),* (Rome 1959); E. Beaucamp, *L'Oint de Yahweh et la princesse étrangère:* BiViChr 28 (1959) 34-45; J. Schildenberger, *Zur Textkritik von Psalm 45 (44):* BZ 3 (1959) 31-43; R. Tournay, *Les affinités du Psaume XLV avec le Cantique des Cantiques et leur interprétation messianique,* VTSuppl 9 (1963) 168-212; C. Schedl, *Neue Vorschläge zu Text und Deutung des Psalms XLV:* VT 14 (1964) 310-318; E. Beaucamp, *Des justices plein ta main, de redoutables exploits plein ta droite (Ps 45,5c):* Bibl 47 (1966) 110-112; A. Macintosh, *The Meaning of* אלהים *in Ps 45,7:* Trivium 1 (1966) 183s; B. McGrath, *Reflections on Ps 45:* Bible Today 26 (1966) 1837-1842; J. A. Emerton, *The Syntactical Problem of Psalm XLV, 7:* JSS 13 (1968) 58-63; J. S. M. Mulder, *Studies on Psalm 45* (1972); J. P. L. Olivier, *The Sceptre of Justice and Ps 45,7b*: JNWSemLg 7 (1979) 45-54; M. J. Harris, *The Translation of* ELOHIM *in Psalm 45,7-8*: TynB 35 (1984) 65-89.

1 **Para el director del coro. Según «lirios» (?). De los hijos de Coré. *Maskil.* Canción de amor.**
2 **Mi corazón rebosa por una buena nueva;**
¡quiero cantar 'mi canción'[a] para el rey!
¡sea mi lengua (como) pluma de ágil escriba!
3 **'Eres el más hermoso'[b] entre los hombres,**
la gracia se ha derramado en tus labios,
por eso 'Yahvé'[c] te ha bendecido para siempre.
4 **Ciñe tu espada a la cintura[d], oh héroe,**
tu majestad y esplendor 5 'adorne tus caderas'[e];
¡sal por la causa de la verdad, de la pobreza 'y'[f] de la justicia!
¡muestre tu diestra actos temibles!
6 **'Aterroricen'[g] tus afiladas flechas a las naciones,**
'pierdan el valor'[h] los enemigos del rey.

7 Tu trono, oh divino[i], (es) eterno y para siempre,
¡sea el bastón de tu reinado un cetro de arbitraje!
8 Amas la justicia y aborreces la maldad,
por eso 'Yahvé'[j], tu Dios, te ungió,
con óleo de alegría entre tus compañeros.
9 Aromas de mirra y áloe ''[k] exhalan todas tus vestiduras.
Desde palacios de marfil te alegra la 'música de instrumentos de cuerda'[l].
10 'Una hija de rey'[m] viene 'a tu encuentro'[n],
como esposa a tu diestra en oro de Ofir.
11 Escucha, hija, mira e inclina tu oído.
Olvídate de tu pueblo y de la casa de tu padre.
12 Y desee él ''[o] tu hermosura, porque él es tu Señor.
'Póstrese ante ti'[p] 13 'la hija de Tiro con presentes.
Ríndante homenaje los ricos 'de los pueblos'[q].
14 Todo su esplendor ''[r] son 'corales, engastados'[s] en oro.
15 'Vestida'[t] de polícromas vestiduras, la conducen hasta el rey.
Doncellas la siguen, sus amigas 'la escoltan'[u].
16 'Es conducida'[v] con alegría y regocijo ''[w] al palacio ''[x].
17 El lugar de tus padres ocúpenlo tus hijos;
¡ojalá los constituyas príncipes en todo el mundo!
18 Proclamaré tu nombre de generación en generación,
por eso, las naciones te ensalzarán eternamente ''[y].

2 **a** מעשה, en el sentido de «canción», «poema», aparece únicamente en este pasaje del antiguo testamento, y en su construcción con sufijo debe entenderse probablemente como sustantivo en número singular: מַעֲשַׂי.

3 **b** יפיפית es probablemente una deformación. Según G, α', σ', san Jerónimo, hay que leer ora יָפִי יָפִיתָ, ora יָפוֹ יָפִיתָ.

c En la sección del Salterio revisada elohísticamente, debemos insertar probablemente יהוה como lectura original.

4 **d** El G, σ', T, S trasmiten el sufijo de segunda persona (ירכך).

5 **e** En consonancia con la disposición de los versos de todo el salmo, las dos primeras palabras del v. 5a deben desligarse de dicho versículo y leerse juntamente con el v. 4b. Esta combinación, o la discutible división de versículos que aparece en el TM, queda indicada también por la errónea ditografía והדרך y por el orden diferente de las palabras que hallamos en dos manuscritos, san Jerónimo, S[mss]. En cuanto al segundo והדרך, el G leyó וְהַדְרֵךְ. El texto está corrompido. En el texto correspondiente según el paralelismo de los miembros, la corrección más obvia es

הָדֹר חֲלָצֶיךָ, que se propuso a modo de ensayo; habría que efectuar únicamente una trasposición de consonantes. La confusión se originó probablemente por la ditografía.

f Si prescindimos de una corrección de la palabra עַנְוָה, entonces la cópula ו debe situarse antes de צדק (G, T, san Jerónimo).

g El TM dice: «Tus flechas (están) afiladas, las naciones caen bajo 6
ti, hasta dentro del corazón de los enemigos del rey». Será muy difícil que, saltándose el paréntesis עמים תחתיך יפלו, pueda hablarse de las víctimas de las flechas sin que haya un verbo que dé concreción a la frase. R. Kittel refiere acertadamente יפלו a la frase del v. 6b, pero entonces —claro está— habrá que leer con Gunkel יִפֹּל לב «desmaye el corazón». En tal caso, lo mejor sería corregir así (con Gunkel) el v. 6a:

חציך שְׁנונים עמים יֵחַתּו

h Cf. lo que se dice en la nota **g**.

i TM: «*Tu trono, oh divino,* (es) *eterno y para siempre*». *Se habla-* 7
ría, por tanto, al rey dándole tratamiento de אלהים. En el oriente antiguo, el culto de los reyes es, desde luego, un fenómeno muy común, pero que no tiene paralelos en el antiguo testamento. Si pensamos en introducir una enmienda, convendría tener en cuenta la posibilidad de que el redactor elohísta leyera equivocadamente יהוה en vez de יִהְיֶה, que hubiera sido la lectura original, y entonces sustituyera el nombre divino por אלהים. La opinión de que en el v. 7 se esté hablando a Yahvé, es una sugerencia que obliga a hacer caso omiso de todo el contexto. Sobre el problema de crítica textual, cf. C. R. North, ZAW 50 (1932) 27ss; M. Noth, *GesStudzAT,* 225. Habría que preguntarse con Noth si en el v. 7 no hay quizás una expresión abreviada. Entonces habría que entender el versículo de la siguiente manera: «Tu trono es (como) el (trono) de Dios, es decir, que subsiste eternamente y para siempre». Y, finalmente, habría que pensar en la posibilidad de entender quizás כסאך אלהים en el sentido de רוח אלהים en Gén 1,2: «Tu trono divino» o «tu trono poderoso». En este sentido entendió el texto G. R. Driver. J. A. Emerton defiende la interpretación de Driver «Thy throne is God for ever and ever» en el sentido de: «Thy throne is like God's throne for ever and ever» («Tu trono, como el trono de Dios, es para siempre jamás»). Pero, a pesar de todo, convendrá quizás seguir el TM (Heb 1,8).

j Cf. la nota c. 8

k TM: «Mirra, áloe y casia». Según el metro determinante en to- 9
dos los demás casos, קציעות debe considerarse una adición posterior. «El escriba quiere sustituir probablemente el אהלות, que no se usaba ya en su tiempo, por el קציעות, que entonces era más conocido o más precioso» (H. Gunkel). Sobre la construcción de la frase, cf. BrSynt § 14bα.

l Según Ges-K § 87s, מני es forma abreviada de מנים.

10 m TM: «Hijas de reyes están entre tus caras amigas». Ahora bien, según el metro, נצבה pertenece ciertamente al v. 10a. Entonces habría que introducir la siguiente corrección: בַּת־מְלָכִים (cf. el v. 14a). Esta lectura debe preferirse también por el sentido del contexto.

n ביקרותיך (considerado como singular en G, σ', san Jerónimo, S) debe corregirse, según K. Budde, y debemos leer לִקְרָאתֵךְ.

12 o Como בת־מלך en el v. 14, así también המלך en el v. 12 es, evidentemente, una adición con fines explicativos, que debe suprimirse por razones métricas.

p TM en 12b-14: «y póstrate ante él; y las hijas de Tiro con presentes; te rinden homenaje los ricos de la nación; todo esplendor es la hija del rey en su interior, de brocado de oro (es su vestido)». Por su forma y por su sentido, este texto no es admisible. El v. 12bβ pertenece al v. 13 en la ordenación de los versos (cf. el G). De esta manera tendríamos el texto siguiente:

והשתַחוה לָךְ בַת־צֹר במנחָה

13 q El G leyó: עם הארץ; sin embargo, teniendo en cuenta el sentido del contexto, será preferible leer con el TM: עַמִּים.

14 r בת־מלך, en este lugar, es una ampliación del texto con fines explicativos y rompe la estructura del verso.

s En vez de la forma extraña פנימה, la mayoría de los comentarios recientes han preferido, con razón, siguiendo el contexto, la expresión פנינים. Encajaría bien con ello la palabra משבְּצות. Según esto, se sugeriría la siguiente corrección del texto corrompido:

כָּל־כבודָה פנינים משבצות זָהָב

t לבושה se refiere ciertamente a לרקמות y debe adjuntarse en el v. 15 con corrección: לבושָׁה (G, σ', san Jerónimo).

15 u TM: «doncellas amigas de ella serán traídas a ti». Por asimilación a אחריה, tendremos que leer probablemente מביאות לָהּ (dos manuscritos, cf. el S).

16 v TM: «son traídas». Pero es evidente, por el sentido del contexto, que se trata de la presentación de la reina. Por eso, habrá que leer probablemente: תובלְנָה.

w תבאינה, que seguramente es una adición, deberá suprimirse por razones métricas.

x מלך, que también es una adición, deberá suprimirse por razones métricas.

18 y El verso está sobrecargado. Habrá que suprimir, por razón de la métrica, ועד (o על־כן).

Forma

La condición en que se halla el texto suscita muchos problemas a la hora de reconstruir el hipotético texto original. A veces, sólo las conjeturas permiten avanzar un poco. Una traducción literal que se ciña sin vacilar al TM tiene pocas probabilidades de ofrecer una comprensión inteligente del texto. El metro puede ser una clave importante para la secuencia de los versos. El hecho de que el Sal 45 (con excepción del v. 4b) muestre casi siempre un metro de cadencia cuaternaria, es muy orientador para la crítica textual. Además, todo el salmo (con excepción de la doble cadencia de ritmo cuaternario que aparece en los v. 17.18) puede dividirse en estructuras de versificación de tres miembros (cf. H. Gunkel), de forma que la estructura de versificación 4 + 4 + 4 pudiera ser la determinante de la forma. Para el estudio de crítica textual del Sal 45 y sobre el lugar destacado que ocupa la estructura de tres estiquios, cf. J. Schildenberger (BZ NF 3 [1959] 31ss).

El salmo pertenece al grupo temático de formas de los salmos del rey. Cf. Introducción § 6, 3. El nombre hebreo que se aplica a este grupo de formas, lo tenemos en el v. 2: מעשׂי למלך («mi canción para el rey»). El cántico de alabanza en honor del rey brota de un corazón movido por una gran alegría (v. 2a). Podríamos hablar incluso de la inspiración de un profeta cultual (S. Mowinckel, *PsStud* III, 101; cosa que J. Jeremias pone en duda: *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels*, WMANT 35 [1970] 110). En el antiguo testamento no hay paralelo con el Sal 45 —ni siquiera un paralelo aproximado—. Se interpela al rey; se le honra y alaba. Este cántico de alabanza es interrumpido sólo de vez en cuando por descripciones de la situación (cf. lo que se dice bajo el epígrafe «Marco»), como ocurre de hecho en los v. 9s.16. En el v. 11 se dirige la palabra a una «hija de rey». En los v. 6.17 se expresan los mejores deseos para el soberano. Todo el salmo real corresponde al tono y al tenor del «estilo cortesano» del oriente antiguo (H. Gressmann), que se entrega a ampulosas frases de glorificación del soberano, y aplica al príncipe epítetos y predicados divinos (cf. el v. 7). A propósito del género de salmo, cf. H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 5.

Marco

No es difícil descubrir en el salmo mismo la ocasión en que, con vigor profético, se entonaba el «cántico del rey»: el Sal 45 es

un cántico para las bodas del rey. Esta observación ha suscitado en época reciente muchos problemas. ¿Cómo debe interpretarse la boda del rey? ¿se trata de una celebración sagrada que, desligada de todo matrimonio real, se cuenta entre las celebraciones sagradas y rituales del culto anual de la realeza (cf. A. Bentzen, *Messias – Moses redivivus – Menschensohn,* 27; G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum,* 78)? ¿o habrá que pensar en un acontecimiento histórico?

La leyenda de *Krt* en los textos de Ras Shamra (la antigua Ugarit) hizo nacer la sospecha de que la boda del rey era un acto sagrado de la celebración anual de la fiesta mítica y cultual de la entronización (J. Pedersen, *Die* Krt-*Legende,* Berytus VI/2 [1941]; I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* [1943]).

Por otro lado, se cree —no obstante— que hay pistas para una interpretación histórica del salmo. Se pensó en una boda de Salomón o de Jorán (2 Re 8,16). Se tuvieron en cuenta incluso algunos acontecimientos de la corte del reino septentrional (H. Gunkel). F. Hitzig relacionaba el Sal 45 con la boda del rey Ajab con Jezabel, princesa de Tiro; H. Ewald señalaba hacia Jeroboán II. En tiempos más recientes, H. Schmidt sugirió que él estaba en condiciones de presentar tres argumentos en favor de la hipótesis propuesta por F. Hitzig: 1. en relación con la בת־צר («hija de Tiro»), mencionada en el v. 12, se piensa inmediatamente en Jezabel; 2. según 1 Re 22,39; Am 3,15, y los resultados de las excavaciones, había en Samaria palacios de marfil (היכלי שן, v. 9); 3. אהבת, en el v. 8, pudiera ser una alusión al nombre de Ajab.

A propósito de todos estos intentos de interpretación, debemos afirmar lo siguiente: 1. La hipótesis de una ceremonia sacra del culto mítico del rey queda muy lejos del sentido del Sal 45; todas las expresiones nos hacen pensar en un acontecimiento especial y concreto: en la celebración de una boda. 2. La interpretación histórica asigna demasiado precipitadamente el salmo a un determinado suceso. Pues habría que preguntarse si el salmo, con sus expresiones de perfección formuladas proféticamente, no sobrepasa quizás cualquier retrato histórico de un rey. Habría que tener en cuenta, además, que cánticos como Sal 45 se trasmitían como formularios. De todos modos, es sorprendente que —a pesar de tener en cuenta todas esas circunstancias— se mencione una בת־צר. Pero ¿quién podría determinar a cuál de las «hijas de Tiro», mencionadas en el antiguo testamento, se hace referencia aquí? Es muy probable que más de un rey de Israel o

de Judá se casara con una בת־צר. ¡Era algo tan obvio! Pero que los «palacios de marfil» se refieran a edificios que había en Samaria, eso no está demostrado, ni mucho menos. Habrá que contar con que también en Jerusalén había salones decorados con marfil. En todo caso, el trono de Salomón, por ejemplo, era de marfil (1 Re 10,18). Las afirmaciones que se hacen en los v. 3b.7a y la sucesión hereditaria que se presupone en el v. 17, si se consideran juntamente con la profecía de Natán (2 Sam 7), hablarían en favor del reino de Judá (cf. A. Alt, *Das Königtum in den Reichen Israel und Juda,* en *KlSchr* II, 116-134).

Comentario

A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. Sobre על־ששנים, cf. Introducción § 4, n.º 21. Acerca de לבני־קרח, cf. el comentario de Sal 42,1. Sobre משכיל, cf. Introducción § 4, n.º 5. 1

El cantor del salmo real comienza su cántico refiriéndose a su inspiración. Evidentemente, teniendo en cuenta la manera de pensar del poeta, se trata de un profeta cultual (cf. Sal 2; S. Mowinckel, *PsStud* III). דבר טוב no se entiende sólo en sentido estético; la palabra del profeta cultual es «mensaje de salvación» (cf. Is 52,7). Su composición (מעשה) se refiere al rey y sirve para la exaltación y glorificación del mismo. Cuando en el v. 2b se compara la lengua con la pluma del escriba que graba las letras en tablillas de madera o en fragmentos de arcilla o en papiro o en cuero, habrá que suponer que era corriente consignar por escrito los cánticos de alabanza dirigidos al rey. A propósito de מהיר, cf. Is 16,5; Prov 22,29; Esd 7,6. Probablemente se trata de un extranjerismo procedente de Egipto. 2

Se celebra al rey, a quien se considera el más hermoso entre los hombres. Se hace referencia a su radiante presencia, a su porte extraordinariamente majestuoso (Sal 50,2). Encontramos tales alabanzas en numerosos testimonios del antiguo oriente, en que se glorifica a monarcas (cf. K. Grzegorzewski, *Elemente vorderorientalischen Hofstils auf kanaanäischem Boden* [tesis Königsberg 1937] 34ss). Leemos también en el Petersburg Papyrus n.º 1116 B *recto* que el rey de Egipto es *nfr-rhw* = «el más hermoso de los hombres» (?). Cf. L. Dürr, *Ursprung und Ausbau* 3

der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung [1925] 7. הוצק debe entenderse, pues, como un perfecto profético (Ges-K § 106n). El profeta —en visión— contempla la incomparable perfección del rey. Añade actitudes futuras a la descripción de su apariencia. Sus palabras están llenas de encanto («la gracia se ha derramado en sus labios»; cf. Ecl 10,12).

Conviene fijarse en el uso que se hace de על־כן tanto en el v. 3b como en el v. 8. De una imagen de perfección, descrita por el perfecto profético, se deduce una conclusión. ¿Qué significa esa conclusión? ¿tiene en su mente el cantor una imagen arquetípica visionaria, a la que se aplica la eterna bendición de Yahvé? En tal caso, la profecía de Natán (2 Sam 7), mezclada con imágenes idealizadas del culto del rey, tal como eran corrientes en el cercano oriente antiguo, constituiría el trasfondo del Sal 45. A propósito de ברך en el sentido de «reconocer en su debida forma a alguien en el poder que ostenta y en su condición de majestad», cf. F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel*: EvTh 7 (1947) 31. Sobre la «bendición» del rey, cf. el comentario del Sal 21.

4-6 En los v. 4-6 se describe al rey como brillante guerrero. La visión y el anhelo presentan la imagen del victorioso luchador que, por sí solo, sin ejército, hace frente a los enemigos. Con la espada ceñida al costado, avanza lleno de esplendor y majestad (cf. Sal 21,6). El soberano está deseoso de luchar por la צדק - ענוה - אמת («la justicia, la pobreza y la verdad»). El rey aparece aquí como el auxiliador de todos los que han sido desposeídos de sus derechos y como el protector de una conducta fiel a la comunidad (cf. Is 11,2ss; Sal 72,4). A la «mano derecha» del soberano se le dirige la palabra en el v. 5b, y se la interpela como un poder independiente que debe inducir al rey a no arredrarse ante lo «temible» (נוראות). En la lucha con los enemigos (v. 6) deben aterrorizarse las naciones y deben desmayar ante los disparos que efectúa el majestuoso guerrero. El cantor contempla aquí al soberano en medio del tumulto de la batalla (cf. Sal 2,9; 21,9s.13). Todos los adversarios perderán el ánimo, cuando él haga su aparición.

Si partimos del supuesto de que la traducción: «Tu trono, oh divino, (es) eterno y para siempre» (v. 7) es la traducción correcta, entonces ¿cómo habrá que explicar el hecho de que a un rey humano se le dirija la palabra llamándole אלהים? La divinización del rey, en el cercano oriente antiguo, se halla atestiguada en los más diversos documentos.

Cf. Chr. Jeremias, *Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige,* AO XIX, 3-4 (1919); B. Meissner, *Babylonien und Assyrien* I (1920) 46ss; H. Jacobson, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Aegypter* (1955); H. Gressmann, *Der Messias* (1929) 42ss. Hay que investigar atentamente, caso por caso, los antecedentes históricos y mitológicos de estas apoteosis de un rey humano; cf. H. Frankfort, *Kingship and the Gods* (1948); C. J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East* (1948). En Israel —y, en cuanto nosotros sabemos, particularmente en Jerusalén— las tradiciones del oriente antiguo acerca de la divinidad del soberano o de su semejanza con la deidad se reflejaron de dos maneras: 1. en los salmos del rey se recoge una modificada «declaración de adopción», según la cual el rey entronizado recibe el título de «hijo de Dios» (cf. el comentario de Sal 2,7); 2. algunos enunciados del antiguo testamento sitúan al rey terreno muy cerca de Yahvé: David es כמלאך האלהים («como el ángel de Dios», 2 Sam 14,17.20; Zac 12,8), o incluso כאלהים («como Dios», Zac 12,8). Pero en ninguna parte se atestigua que al rey se le llame, sin reserva alguna, אלהים (Dios), a no ser en Sal 45,7. (A lo sumo, podríamos hacer referencia también a Is 9,7). Por consiguiente, habría que suponer que la divinización del rey terreno, propia del cercano oriente antiguo, que se halla también muy atestiguada en Canaán mediante los textos de Amarna, se impuso de manera excepcional en el Sal 45, en contradicción con la fe del antiguo testamento. Esto pudiera ser posible en este salmo excepcional, en el que se interpela al soberano y se le glorifica. Pero tal idea habría que suponerla con gran prudencia y reserva, porque lo que no cabe duda es que del Sal 45 no se puede deducir la base para una extensa ideología acerca de la divinidad del monarca. Para ello, la base sería demasiado estrecha. «El hecho de que en el antiguo testamento tenemos con toda probabilidad cambios y transformaciones de concepciones de una ideología del dios-rey en orden a la monarquía jerosolimitana, ese hecho, digo, apoya más bien la hipótesis de que tal ideología no fue aceptada en Israel, ni pudo ser aceptada a causa de los presupuestos de fe veterotestamentaria» (M. Noth, *Dios, rey, pueblo en el AT,* en Id., *Estudios sobre el AT,* [Salamanca 1985] 192).

Por lo demás, en Heb 1,8 se recoge la invocación θεός del salmo 45,7 y tal invocación es aplicada a Cristo.

Sobre el concepto de la realeza en Israel a la luz de la ideología del oriente antiguo acerca del rey, cf. K. H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament* (1961); J. A. Soggin, *Das Königtum in Israel* (1967); J. Gray, *Sacral Kingship in Ugarit:* Ugaritica 6 (1964) 289-302; W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte* (^{2}1975).

En la profecía de Natán (2 Sam 7,16), en el antiguo testa- 7-9
mento, se expresa fundacionalmente la permanencia eterna de la dinastía de David. A este hecho pudiera aludir el salmista en el v. 7a. שֵׁבֶט (cf. también Sal 110,2) es un símbolo (originaria-

mente mágico) que el soberano mantiene en sus manos. מישׁר designa el poder de arbitraje de quien posee el cetro. En el v. 8, en la forma de promesa profética observada ya en el v. 3a, se atribuye al soberano amor al צדק («a la justicia»). Podríamos explicar que los verbos fijados como perfectos proféticos poseen carácter contemporizador, prometedor y de cumplimiento. En cuanto a la frase introducida por על־כן, cf. el comentario del v. 3. La unción es una concesión de poder, como la bendición mencionada en el v. 3. Se unge a los reyes de Israel (1 Sam 10,1; 15,17; 2 Sam 12,7). Es curioso, pero esta costumbre de ungir a los reyes se conoce únicamente en la Siria-Palestina preisraelita y entre los hititas. Y, en cambio, es desconocida en Mesopotamia y en Egipto (cf. M. Noth, *Amt und Berufung im Alten Testament*: Bonner Akademische Reden 19 [1958] 15; J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln* [1915] núm. 51, 4ss; A. Goetze, *Kulturgeschichte des alten Orients* III/1 [1933] 84 nota 2). La unción de una persona con óleo se realiza en un acto de fiesta; es expresión de alegría (Is 61,3; G. Dalman, *AuS* VI, 143). Así como la reina va acompañada por sus compañeras y amigas (v. 15), así los compañeros del rey forman una guardia de honor que le acompaña en la festividad de la unción. El óleo se mezcla con preciosas esencias, de forma que todas las vestiduras del ungido exhalan perfumes de mirra y áloe (v. 9; Sal 133,2). El salmista describe el esplendor de aquella majestad real que exhala gozo y suaves perfumes. Escucha el tañido de los instrumentos de cuerda, que suenan en los palacios de marfil —en los salones decorados con tallas de marfil (sobre las cuestiones arqueológicas, cf. G. E. Wright, *Arqueología bíblica* [1975] 127-137). En presencia del monarca, los músicos tañían sus instrumentos de cuerda.

Echando ahora una mirada retrospectiva a los v. 2-9, podríamos preguntarnos cuál es la significación, por ejemplo, del realce que se concede a la unción. ¿Se evoca aquí retrospectivamente la entronización del soberano como acontecimiento transcurrido hace ya mucho tiempo? ¿o se repite cultualmente toda la ceremonia de la investidura? (cf. el comentario del Sal 132). La boda del monarca (v. 10-18) ¿quedaba asumida en el acto de celebración cultual de la monarquía jerosolimitana (en conexión con el dato arquetípico que figura en 2 Sam 7)? En lo que respecta a los v. 2-9 se suscitan preguntas parecidas a las que se suscitaron con ocasión del Sal 2 (cf. «Marco»). Es muy posible que la boda del rey fuese precedida por una repetición festiva de la investidura del heredero de David en la «fiesta real de Sión». En todo caso, los enunciados nos hacen pensar más bien en un acto de culto que en reminiscencias abstractas.

En el v. 10 comienza la descripción de la ceremonia de boda. 10-16
La esposa del rey es una בת מלכים. Ocupa el lugar de honor a la derecha del rey; su ornato es oro de Ofir. Inmediatamente, el cantor se vuelve a la reina con una palabra de exhortación (v. 11). Con su matrimonio, ella abandona a su pueblo y a la casa de su padre y se convierte en miembro de una nueva comunidad. En esta situación es muy oportuna la exhortación: «¡Olvídate de tu pueblo y de la casa de tu padre!». El rey es ahora אדני, señor, de aquella hija de un rey extranjero. Mediante el acto de prosternación obediente (השתחוה) se da expresión sensible a esta integración y sumisión. Con dones de homenaje (מנחה) la בַּת־צֹר se presenta ante su esposo, al mismo tiempo que los emisarios de las naciones presentan sus dones (cf. Sal 72,10s). En los v. 14-16 se describe con detalle el espléndido cortejo de la hija del rey extranjero: corales engastados en oro y polícromos vestidos: he ahí su ornato. Va acompañada de doncellas que la sirven y de amigas. Cuando en el v. 16 se nos dice que la reina es conducida al interior de palacio, vemos claramente que toda la ceremonia de la fiesta se desarrolla en los atrios de palacio. Por eso, las palabras מן־היכלי שן («desde palacios de marfil» en el v. 9b) no deben corregirse (como muchos exegetas quieren) para que digan מן־כלי שן («de instrumentos de marfil»).

En el v. 17 se expresa un deseo para el rey. ¡Ojalá que la 17
dinastía quede asegurada mediante la descendencia y la ininterrumpida sucesión al trono! Aquí se presupone una dinastía estable, como la que se da en Jerusalén. En el fondo de todo se halla, seguramente, la idea de un gran imperio, cuando el cantor desea que los hijos del rey sean constituidos שׂרים, es decir, príncipes o altos dignatarios en toda la extensión del mundo (cf. el comentario del Sal 2). ¿O בכל־הארץ se referirá quizás únicamente a las posesiones territoriales del reino, gobernadas por herederos de la familia real? En este caso, ¿se pensaría tal vez en circunstancias de gobierno como las introducidas por Roboán en Judá, según 2 Crón 11,23?

El salmo finaliza con el deseo de que el cántico de alabanza se escuche en todas partes, más allá de las fronteras del tiempo y del espacio.

Finalidad

El Sal 45 es un cántico para la boda del rey. Surge inmediatamente la cuestión acerca de la razón y los motivos que hicieron

que tal salmo quedase incorporado al canon. Indudablemente, a este salmo no podemos etiquetarlo como «profano», porque todos sus enunciados se refieren al culto jerosolimitano del rey. La boda del soberano está relacionada estrechamente con la vida de culto del «santuario real». Pero, entonces, ¿qué significación tiene este salmo? ¿qué interpretación se le dio, a la hora de ser recogido en el canon del Salterio? La monarquía, desde luego, había dejado de existir. Aun en el caso de que, en aquellos momentos, se atribuyera posiblemente un sentido mesiánico a aquellos salmos en los que el rey era, él solo, el centro de la atención, ¿cómo se podía dar un sentido «espiritual» al acontecimiento de la boda? En este punto intervienen las alegorías, que en el judaísmo interpretan a la esposa como la comunidad de Dios. Estas orientaciones interpretativas pasaron también a la exégesis hecha por la Iglesia. Pero difícilmente son correctas.

Si, en nuestras investigaciones para hallar la esencia misma de los enunciados del salmo, comenzamos por las alabanzas que se tributan al rey, entonces habrá que destacar que los atributos de perfección van más allá de la realidad empírica y señalan hacia una figura «ideal» (H. Gunkel) o hacia una imagen arquetípica concebida visionariamente. «Los salmos del rey muestran el reino y el ministerio del ungido con arreglo a su *doxa* divina —todavía oculta—: esa «doxa» que existe ya para ellos y que puede manifestarse en cualquier instante» (G. von Rad, ZAW 58 [1940-1941] 219s). En el Sal 45, toda esta gloria de belleza esplendorosa y flagrante, acompañada de alegres tañidos de instrumentos de cuerda, y de imponente poderío militar, se describe con todo el colorido imaginable del oriente antiguo y se proyecta sobre la existencia del soberano (sobre el problema teológico, cf. el comentario del Sal 2, bajo el epígrafe «Finalidad»). Este monarca representa la presencia soberana de Dios en la tierra. En este sentido, la Carta a los hebreos (Heb 1,8) recoge la afirmación de Sal 45,7s en el gran himno a Cristo: Jesús es Dios; en él aparece, «en estos últimos días», «el resplandor de la gloria» del Padre «y la imagen perfecta de su ser» (Heb 1,1ss).

Si escuchamos ahora los tañidos de boda del Sal 45, nos sorprenderá lo intensamente que suena el tema musical del homenaje que se tributa al rey. La incorporación, la poderosa integración y subordinación de la esplendorosa magnificencia de las naciones extranjeras queda ilustrada mediante la entrada solemne en palacio de la hija del rey de Tiro. Esto es lo que se acentúa principalmente en la segunda parte del salmo. El tema que resal-

ta tanto, por ejemplo, en Is 60,3ss, es también un tema dominante en el Sal 45,12ss.

No obstante, el esplendor que irradia sobre el Sal 45, procede de la belleza —contemplada proféticamente— del reino eterno (2 Sam 7,16) que ha hecho que se desvanezcan ya todas las huellas de ocultamiento, caducidad y desfiguración (cf. Is 53,2) y que trae ya consigo únicamente gozo y festejo, música de instrumentos de cuerda y felicidad perfecta.

Salmo 46

CASTILLO FUERTE ES YAHVE

Bibliografía: A. F. Puuko, *Zur Exegese von Psalm 46*: Studia Theologica 1 (1935) 29-33; N. H. Snaith, *Hymns of the Temple: Ps 42-43; 44; 46; 50; 73* [1951]; H. Schmidt, *Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem:* ZAW 67 (1955) 168ss; E. Rohland, *Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten* (tesis Heildelberg 1956) 123ss; L. Krinetzki, *Der anthologische Stil des 46. Psalms und seine Bedeutung für die Datierungsfrage*: MThZ 12 (1961) 52-71; M. Weiss, *Wege der neuen Dichtungswissenschaft in ihrer Anwendung auf die Psalmenforschung*: Bibl 42 (1961) 255-302; L. Krinetzki, *Jahwe ist unsere Zuflucht und Wehr. Eine stilistisch-theologische Auslegung von Ps 46 (45)*: BiLe 3 (1962) 26-42; J. H. Hayes, *The Tradition of Zion's Inviolability*: JBL 82 (1963) 419-426; S. L. Kelly, *The Zion-Victory Songs: Psalm 46, 48 and 76* (tesis Vanderbilt 1968); J. Jeremias, *Lade und Zion*, en *Probleme biblischer Theologie. G. von Rad zum 70. Geburtstag* (1971) 183-198; J. B. Bauer, *Zions Flüsse. Ps 45 (46),5*, en *FS F. Sauer* (1977) 59-91; S. Lach, *Versuch einer neuen Interpretation der Zionshymnen*: VT.S 29 (1978) 149-164.

1 Para el director del coro. De los hijos de Coré. Según *'alămot.*
Cántico.
2 'Yahvé'[a] es nuestro refugio y protección,
un auxilio bien probado en las tribulaciones.
3 Por eso, no tememos, aunque la tierra 'se estremezca'[b]
y los montes se desplomen en el mar.
4 Aunque sus aguas bramen y se agiten,
aunque los montes tiemblen ante su arrogancia:
'Yahvé Sebaot está con nosotros,
nuestra fortaleza es el Dios de Jacob'[c]. Sela.
5 Los brazos del río alegran la ciudad de Dios;
el Altísimo ha 'santificado su morada'[d].
6 'Yahvé'[e] está en medio de ella, por eso no es sacudida,
'Yahvé'[f] la auxilia al despuntar la aurora.

7 **Braman las naciones, los reinos son sacudidos[g].**
Retumba el trueno, y la tierra se derrite.
8 **Yahvé Sebaot está con nosotros,**
nuestra fortaleza es el Dios de Jacob. Sela.
9 **Venid y contemplad las obras de Yahvé,**
el estupor se difunde por la tierra.
10 **El controla las guerras hasta los confines del mundo,**
quiebra los arcos y hace añicos[h] las lanzas,
quema los carros[i] en el fuego.
11 **Deteneos y sabed que yo soy 'Yahvé'[j],**
exaltado entre las naciones, exaltado en la tierra.
12 **Yahvé Sebaot está con nosotros,**
nuestra fortaleza es el Dios de Jacob. Sela.

2 **a** En la parte del Salterio revisada elohísticamente, hay que insertar יהוה como lectura original.

3 **b** המיר tiene el significado de «intercambiar», y no puede conservarse absolutamente en este pasaje con otra significación de la palabra. El G: ἐν τῷ ταράσσεσθαι. Lo mejor será leer בהמוג (Sal 75,4). Otras sugerencias: בְּהָמַר, בְּהָמִיש, o בְּהָמוֹת.

4 **c** סלה, al final del v. 4, así como la estructuración del salmo en tres estrofas uniformes sugiere que insertemos también en el v. 4 el estribillo que aparece en los v. 8.12.

5 **d** TM: «la santa entre las moradas del Altísimo». Ahora bien, según Sal 43,3; 84,2; 132,5, el plural de משכן tendría que ser משכנות. El G dice: ἡγίασεν τὸ σκήνωμα αὐτοῦ ὁ ὕψιστος («el Altísimo santificó su tabernáculo»). El texto hebreo correspondiente sería: קדש משכָּנו עליון.

6 **e** Cf. lo que se dice en la nota **a**.

f Cf. lo que se dice en la nota **a**.

7 **g** Quizás sea preferible leer מָגוּ; pero podremos seguir ateniéndonos al TM.

10 **h** Probablemente será preferible leer יקצץ.

i El G dice: θυρεούς (עֲגלות).

11 **j** Cf. lo que se dice en la nota **a**.

Forma

Mediante el estribillo dominante en los v. 8.12, que debe insertarse también después del v. 4 (cf. *supra*), el salmo queda

dividido en tres partes (estrofas): v. 2-4.5-8.9-12. En cuanto a la métrica, los versos largos y ponderosos dan expresión a la majestuosidad y excelsitud del cántico. El metro, concretamente, es el siguiente: 4 + 4 en los v. 2.7.11; 4 + 3 en los v. 3.5.9; 3 + 4 en el estribillo (v. 4.8.12) y en el v. 6, y 3 + 3 en el v. 4. En el v. 10 encontramos un verso de tres miembros (4 + 4 + 3).

Se han realizado diversos intentos para explicar la forma peculiar y el género del Sal 46. Incluso H. Gunkel es responsable de que se haya originado mucha confusión en torno al salmo que estamos estudiando. Consideró el cántico como muy cercano a los himnos, señaló su «forma profética de hablar», y al acentuar el tema central «Sión», afirmó que se trata de un «cántico escatológico de Sión». Una idea emerge muy instructivamente de toda esa confusión: el Sal 46 debe asignarse al grupo de formas de los cánticos de Sión. Cf. *supra*, Introducción § 6, 4; cf. H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 8, II.

El género de los «cánticos de Sión» fue investigado detalladamente por Jörg Jeremias (*Probleme biblischer Theologie,* 189s). Los salmos que pertenecen a este grupo, los Sal 46; 48; 76 (y 87), no sólo tienen una estructura muy análoga, sino que además muestran las mismas construcciones sintácticas en sus enunciados principales:

1. Con mucha acentuación y casi como epígrafes aparecen siempre al comienzo enunciados fijos, de carácter confesional, casi siempre en forma de oraciones de predicado nominal, que describen a Dios como morador y protector de Sión, o que describen a Sión como un alcázar espléndidamente pertrechado y fortificado por Dios.

2. Estos enunciados fijos se hallan fundamentados objetivamente por oraciones de predicado verbal en tiempo perfecto: Yahvé es el Señor y el protector de Sión, porque él rechazó los ataques de las naciones.

3. Al final, se mencionan en cada caso consecuencias particulares para los oyentes, y se hace en forma de imperativos, que en los Sal 48 y 76 van precedidos por formas «yusivas», que invitan a los oyentes a reconocer a Yahvé (Sal 46,9a.11), a participar en procesiones festivas (Sal 48,12ss), o a realizar una *todá* y a dar cumplimiento a votos (Sal 76,11s). (Los apartados 1-3 han sido tomados literalmente de J. Jeremias, 190).

Pero no sólo por lo que respecta a la forma —con grado variable de conformidad en los miembros del medio— sino también por lo que respecta al contenido, los cánticos de Sión están asociados por los mismos temas e imágenes.

No podemos desatender los rasgos de confesión de fe y de confianza que aparecen en el Sal 46. Son motivo para que se interprete el salmo como «cántico en que la nación expresa su confianza» (L. Krinetzki). Sin embargo, sería apropiado insistir en la explicación de que el Sal 46 es un cántico de Sión. Para ello, J. Jeremias nos proporcionó las bases necesarias.

No sabemos cómo los «métodos de la nueva ciencia poética», descubiertos y propugnados por M. Weiss, son capaces de ofrecer un método de interpretación que se ajuste al salmo. Las negaciones: «Ni escatológico ni cultual ni histórico» no contribuyen nada a la interpretación del salmo, como tampoco las descripciones positivas del «carácter unitario» del salmo y la «fijación del ser en palabras» (*worthafte Setzung des Seins*).

Marco

¿Dónde, en qué ocasión y cuándo se cantó el Sal 46? Antes de buscar respuesta a estas preguntas, debemos fijarnos en el hecho de que una comunidad cantó este cántico. El tema y el lugar del cántico es la ciudad de Dios, indudablemente, Jerusalén. Pero ¿en qué ocasión se entonó un salmo así, que irradia certidumbre y confianza? Aunque en tiempos pasados se pensó en una determinada situación histórica (por ejemplo, en el ataque de Senaquerib en el año 701 a.C. o en la amenaza de Jerusalén por los ejércitos de Alejandro Magno, o en acontecimientos de la época de los macabeos), en nuestros días es mayor la tendencia a concentrarse más y más en la cuestión acerca de la situación cultual del Sal 46. La comprensión profético-escatológica de H. Gunkel se orientó ya definidamente hacia esta perspectiva cultual de interpretación, pero la enfoca en un sentido marcadamente histórico, por cuanto se buscan los elementos de una «escatología» dados en la profecía del antiguo testamento y que ahora se recogen en el culto. Frente a esto, S. Mowinckel y H. Schmidt sostienen la opinión de que las «ideas y concepciones» del Sal 46 son tradiciones enraizadas específicamente en el culto, de las cuales los profetas tomaron sus enunciados y sus visiones. El Sal 46 se coordina con la controvertida «fiesta de la entronización de Yahvé» (sobre esta fiesta cf. Introducción § 10, 1). Así, por ejemplo, H. Schmidt declara que, en la explicación cultual del Sal 46, debemos presuponer que «la entrada de Yahvé en su morada y con ello la renovación anual de su soberanía como rey

se celebraban con gran exultación y gozo» (H. Schmidt, *Die Thronfahrt Jahves am Fest der Jahreswende im alten Israel* [1927] 24). Esta explicación está en lo cierto al sugerir que el Sal 46 contiene tradiciones que se hallan íntimamente asociadas con un culto que (como tendremos oportunidad de mostrar) señala retrospectivamente, con gran probabilidad, hacia una época preisraelita (H. Schmidt, *Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem:* ZAW 68 [1955] 168ss). Ahora bien, la «fiesta de la entronización de Yahvé» es tema controvertido y muy problemático.

En su tesis titulada *Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten*, E. Rohland desarrolla una nueva visión de la situación cultual del Sal 46. Comienza efectuando un nuevo análisis del género y detecta en el «cántico de confianza del pueblo», concretamente en el v. 11, un «oráculo que revela que el pueblo ha sido escuchado». De estas observaciones Rohland saca la conclusión de que el Sal 46 tiene su «Sitz im Leben» en una solemnidad en que la comunidad nacional expresaba una lamentación por algo que había terminado en salvación y que conducía a entonar un «cántico de confianza del pueblo». ¿Estará en lo cierto esta explicación? Desde luego, podemos considerar el v. 11 como un «oráculo de salvación y una confirmación de que la oración ha sido escuchada» (cf. J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel:* ZAW 53 [1934] 81-92). La situación cultual que se sugiere es también muy digna de ser tenida en cuenta. Y, sin embargo, tendremos que preguntarnos si S. Mowinckel y H. Schmidt no se hallaban quizás en el buen camino. Las tradiciones de Sión, tan claramente esbozadas, sugieren que hemos de pensar en una fiesta de Sión (celebrada todos los años) que en un punto culminante expresaba antiguas tradiciones cultuales, de carácter preisraelítico (cf. el comentario del Sal 132). Después de subir el arca hasta Sión en una procesión que se remontaba a los tiempos de David, tenía lugar en el santuario una gran prosternación ante el «Rey Yahvé» (cf. Sal 95,6; 99,5; 100,4 y cf. Introducción § 10, 1). Con esta ocasión salen a relucir antiquísimas tradiciones cultuales de Jerusalén y hacen que la ciudad de Dios aparezca con su Dios-Rey en medio del esplendor de una glorificación universal. Las imágenes proceden, en su mayoría, del ámbito preisraelita, de la antigua cultura cananea. En asociación íntima con la prosternación ante el Rey Yahvé, el Sal 46 puede entenderse como algo que consta de: la glorificación de Sión, el oráculo de salvación (v. 11) y las expresiones de confianza. El Sal 46 forma parte del culto divino anterior al destierro, y es probablemente muy antiguo.

Comentario

1 Sobre למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. Sobre לבני־קרח, cf. el comentario de Sal 42,1. Sobre על־עלמות, cf. Introducción § 4, n.º 24.

2-4 Si en nuestro análisis de la forma, efectuado anteriormente, hicimos referencia al hecho de que el objeto y tema central del Sal 46 es la ciudad de Dios, Sión, tenemos que corregir ahora inmediatamente tal afirmación, por ser una afirmación que se refiere únicamente a la forma. No es Jerusalén el «refugio y protección» en las calamidades y tribulaciones, sino Yahvé. El es el *deus praesens*. Y, como tal, nuestra «fortaleza», como se acentúa con énfasis, especialmente en el estribillo del salmo. Ahora bien, מחסה es ante todo el «lugar seguro e inaccesible» (Sal 104,18); en los salmos se trata casi siempre de una metáfora para designar el santuario en su función de asilo (Sal 14,6; 61,4; 62,8s; 71,7 y *passim*). נמצא מאד («bien probado»): esta expresión peculiar se refiere a la prueba indefectible de la ayuda que Yahvé significó para su pueblo en las tribulaciones. Por eso, la comunidad —mediante confesión de su fe y expresión de su confianza— evoca en el v. 2 el poder protector de su Dios, tal como ella lo ha experimentado hasta entonces (cf. Sal 48,10). Y en el v. 3 se saca una conclusión para el futuro: «No tememos», aunque tengamos que hacer frente a las peores amenazas, aunque la tierra se estremezca y los montes (símbolos de lo que es firme y duradero) «se desplomen en el mar». El poeta tiene en su mente la imagen de un terremoto, de un inmenso cataclismo de la naturaleza jamás visto. Pensamos en seguida en los numerosos terremotos que han devastado hasta nuestros días a Siria y Palestina: cf. Is 24,19s; 54,10; Ag 2,6. Sobre el significado de בלב («en el corazón», «en el fondo»), cf. BrSynt § 117e.

El v. 3 habla de la enemistad de los poderes caóticos contra lo que está asentado y es firme. Con la imagen de una marea viva causada por el terromoto se mezclan metáforas primordiales y míticas: la inundación arquetípica levanta «con arrogancia» su cabeza y hace temblar a los montes. A propósito de המה, cf. Sal 65,8; Is 17,12; 51,15. «Parece que Israel creyó en una rebelión final de estas fuerzas informes contra Yahvé» (cf. G. von Rad, *TeolAT* I, 203).

Unas cuantas observaciones sobre el estribillo (que debe insertarse también, seguramente, después del v. 4): יהוה צבאות («Yahvé Sebaot») es el nombre cultual del Dios que tiene su trono en Sión (cf. Introducción § 10, 1). אלהי יעקב («el Dios de

Jacob»), como denominación israelita de Dios, evoca el santuario central de Betel, lugar donde tenía sus raíces la tradición de los patriarcas acerca del «Dios de Jacob» (cf. A. Alt, *Der Gott der Väter,* en *KlSchr* I, 1ss). Pero si יהוה צבאות es también originariamente un nombre cultual de un antiguo santuario israelita (Siló, cf. Introducción § 10, 1), entonces habrá que realzar especialmente la tradición de Israel en los nombres divinos del estribillo. משׂגב («fortaleza») es el castillo fuerte que se alza allá en lo alto, en una altura inaccesible (Is 33,16; Jer 48,1; Sal 9,10; 18,3; 48,4; 59,10 y *passim*). Sobre la fórmula de confesión de fe y de confianza «Yahvé Sebaot está con nosotros», H. D. Preuss afirma lo siguiente: «La comunidad de la ciudad de Dios formula la siguiente confesión de fe: 'Yahvé Sebaot está con nosotros' (עמנו). A Yahvé se le da al mismo tiempo el título de Dios de Jacob. Su ciudad es lugar de refugio en las batallas. En cuanto al 'con nosotros', cf. también Zac 8,23 y 2 Sam 5,10». (H. D. Preuss, ... *Ich will mit dir sein!:* ZAW 80 [1968] 151). Con ello, la fórmula de confesión de fe y de confianza se sitúa en un contexto mayor.

En los v. 5ss predominan en el salmo antiguas tradiciones jerosolimitanas relativas al culto y al lugar. Y estas tradiciones exigen un examen y análisis especial. A propósito de ellas, cf. Introducción § 10, 2. De todo lo expuesto en la Introducción § 10, 2, vamos a resumir aquí —al menos— los aspectos más importantes.

Los salmos de Sión contienen una serie de enunciados característicos sobre la ciudad de Dios que no pueden explicarse ni por la topografía de Jerusalén ni por concepción alguna de carácter mítico y escatológico (así piensa H. Gunkel). En cambio, algunos paralelos cananeo-ugaríticos permiten una nueva comprensión de los enunciados y las imágenes, que —en su totalidad— tienen la función de glorificar y, por tanto, de exaltar de manera poética y mítica las circunstancias del lugar. Sobre los paralelos cananeos-ugaríticos, cf. Introducción § 10, 2. Aquí enumeraremos tan sólo los temas principales:

1. A Sión se la designa como el monte en el norte. El nombre צפון, dejando a un lado todas las descripciones geográficas de lugares (que señalan hacia Siria septentrional), tiene el significado de orientar hacia el monte de los dioses, hacia el «Olimpo», que se eleva hasta el mundo celestial. Cf. Is 14,13s.

2. Como «monte en el norte», es decir, como sede de los dioses y trono del «Dios altísimo» (cf. Introducción § 10, 1), Sión es el centro del mundo (Sal 48,3), un lugar de belleza paradisíaca donde reina el gozo y el deleite (Lam 2,15).

3 Por Jerusalen pasan corrientes de agua que «alegran» la ciudad santa (Sal 46,5) Tampoco en este caso se trata de datos locales, sino de tradiciones como las que ocupan un lugar destacado en Gen 2 y Ez 47 El jardin paradisiaco de Eden está regado por corrientes de agua Sion —en este enunciado de glorificacion— es el lugar donde emergen las aguas arquetipicas subterráneas, las cuales, de forma controlada, dan humedad al pais y fertilizan la tierra

4 Contra la ciudad de Dios se alza el bramido de las naciones En Sal 46,4 las aguas caoticas, agitadas por un terremoto, rompen con furia contra los montes En el Sal 46,7 las fuerzas caoticas y destructoras aparecen —en «forma historizada»— como «naciones» En el antiguo testamento se menciona repetidas veces esta rebelion de las naciones que, como fuerzas impias y caoticas, atacan como furiosas riadas (por ejemplo, Sal 2,2, 48,5ss, Is 17,12s, Is 6,23)

5 Pero la ciudad de Dios es invencible (Sal 46,7ss) No puede ser tomada al asalto (2 Sam 5,6, Sal 87,5, 125,1s, Is 26,1s y *passim*) El ataque de las naciones es rechazado Yahve desmenuza con su trueno al enemigo (Sal 46,7), y lo hace tambien con sus represiones (Sal 76,7, Is 17,13), con el estupor que difunde ante la intervencion de Dios (Sal 46,9, Is 17,14) Cf J H Hayes, *The Tradition of Zion s Inviolability* JBL 82 (1963) 419-426

Dificilmente se podra poner en duda la gran antiguedad de todas esas tradiciones que hacen su aparicion en los cánticos de Sion Y, sin embargo, se ha propuesto la tesis contraria G Wanke, *Die Zionstheologie der Korachiten,* BZAW 97 (1966) Segun ella, los salmos como el Sal 46 deben considerarse «productos de la actividad literaria posterior al destierro», y obras de los corahitas «Esto especialmente, porque la teologia que se refleja en los Sal 46, 48 y 76 no puede considerarse ya como tradicion antigua » (115) Para una critica de la tesis de G Wanke, cf H M Lutz, *Jahwe, Jerusalem und die Volker,* WMANT 27 (1968) 213ss, y cf tambien anteriormente, Introduccion § 10, 2

5-8 En el v 5 vemos que la «ciudad de Dios» tiene la alegria y el deleite de estar regada por corrientes de agua, como lugar paradisiaco Imágenes de una arquetipica tradicion cultual iluminan el santuario (cf *supra*) Esto elimina la opinión de H Gunkel de que el ojo embelesado del poeta esta contemplando aqui una gran visión escatologica Ahora bien, las aguas de las corrientes del río deleitan tanto, porque aportan fertilidad y plenitud de vida (Sal 65,10) No se hace mencion alguna de las «aguas que estan sobre el firmamento»

La ciudad de Dios contiene la «morada del Altisimo» (v 5b) El עליון (cf Introduccion § 10, 1) habita en Sion, se piensa en el templo (cf Sal 43,3, 84,2, 132,5) El עליון «ha santificado» (קדש) su morada, es decir, la ha separado y hecho inaccesible (Ex 19,23) Pero ningun poder inmanente a la ciudad de Dios

convierte a Jerusalén en fortaleza inexpugnable, sino que la hace así únicamente la presencia de Yahvé (v. 6), su intervención auxiliadora «al despuntar la aurora». Conviene fijarse en que todos los enunciados del Sal 46 que glorifican a la ciudad de Dios, hacen referencia estrictamente a la persona majestuosa de Yahvé. La presencia de Yahvé, él mismo, convierte a Jerusalén en «castillo fuerte». Por lo demás, las primeras horas de la mañana son el instante en que Dios responde y concede su ayuda (cf. Sal 90,14; 143,8; J. Ziegler, *Die Hilfe Gottes 'am Morgen'*, en *Nötscher-Festschrift* [1950] 281ss). La rebelión caótica de las naciones (cf. *supra*) es sofocada por la voz de trueno de Yahvé (cf. Sal 29), la tierra se derrite al escuchar ese estruendo. El trueno se considera como el signo de la intervención divina (1 Sam 2,10; 7,10; 12,16ss; Is 30,30s y *passim*). Sobre esto hay que hacer la siguiente observación: «Cuando las naciones se rebelan y atacan... retumba como en Am 1,2 la voz de trueno de Yahvé. No se habla aquí de que Yahvé salga de algún lugar. La venida de Yahvé es caracterizada, como en Am 1,2, por el retumbar de su voz, como una venida en medio del fragor de la tormenta: interpretación que va más allá de la que se da en Jue 5,4 y Miq 1,3. La reacción de la naturaleza en Sal 46,7, lo mismo que en Jue 5,5 y Miq 1,4 es el temblor de tierra» (Jörg Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, WMANT 10 [1965] 14). Pero habrá que preguntarse si no había ideas de la guerra santa que se combinaban con este aspecto; cf. G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, ATANT 20 (1951) 12ss.

Al comienzo de la tercera parte del salmo se invita a con- 9-12
templar las obras de Yahvé (cf. Is 33,13). Se piensa en las obras divinas de destrucción: esas obras que sofocaron a los poderes en rebelión. Con su terror aniquilador, Yahvé puede intervenir en todas las partes de la tierra y llenarlas de estupor. A propósito de שׂים שׁמות, cf. Ex 10,2; Sal 78,43. Desde la ciudad de Dios, Yahvé es capaz de mostrar su poder «hasta los últimos confines de la tierra». El campo de acción del עליון es universal; el monte de Dios es el centro del mundo (cf. Is 2,2). Yahvé hace añicos las armas y pertrechos de guerra. A propósito de los carros de guerra reforzados con planchas de hierro, cf. M. Noth, GI (^{3}1956) 133. Según costumbre antigua, se queman los carros y las armas apresados como botín (Jos 11,6.9; Is 9,4; Os 2,20; Ez 39,9s). Habría que preguntarse hasta qué punto la tradición de la guerra santa (G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel,*

ATANT 20 [1951]) y las concepciones del reino eterno de paz (Is 2,4; 11,6ss; W. Eichrodt, *Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel* [1920]; J. J. Stamm-H. Bietenhard, *Der Weltfriede im Lichte der Bibel* [1959] 47ss) influyeron en las afirmaciones que se hacen en el v. 10.

El v. 11 podría considerarse como un «oráculo de salvación». En él hace uso de la palabra Yahvé mismo y manda a las fuerzas hostiles que depongan su rebeldía y reconozcan a Yahvé. Lo peculiar es que únicamente en este pasaje del antiguo testamento se emplea אנכי para enunciar una «fórmula estricta de reconocimiento» (W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel*, ATANT [1954] 24 nota 35). Sobre el significado de la «fórmula de reconocimiento» y acerca de la conexión existente entre el reconocimiento y las acciones de Yahvé, cf. W. Zimmerli, 40.

Por ser el עליון (v. 5), Yahvé es el «exaltado» por encima de las naciones y países (cf. Is 57,15).

Finalidad

La certidumbre que siente la comunidad que canta el Sal 46 es una certidumbre que se basa en Yahvé, en el Dios de Israel, que ha dado buena prueba de sí auxiliando en las tribulaciones. Con notable énfasis, el estribillo acentúa una y otra vez el hecho de que la presencia auxiliadora de Yahvé es el castillo fuerte, la fortaleza inexpugnable, que salva aun de las mayores catástrofes de la naturaleza y de la historia. En un mundo que se halla bajo incalculables amenazas, este poder protector y salvador de Yahvé se manifiesta en la ciudad de Dios, en Jerusalén. Ahora bien, sólo en la medida en que Yahvé se halla en medio de esta ciudad (v. 6), Jerusalén demuestra ser un refugio inexpugnable. Por consiguiente, la *certitudo* de la comunidad que confía se basa en la majestuosa persona de Dios. Si la mirada se aparta de Yahvé, entonces se introduce inmediatamente una peligrosa *securitas* (Lutero), que se gloría en los poderes inmanentes a este mundo. La *certitudo* dice así: «Yahvé Sebaot está con nosotros, nuestra fortaleza es el Dios de Jacob»; en cambio, la *securitas* proclama como un conjuro: «¡el templo de Yahvé! ¡el templo de Yahvé! ¡El templo de Yahvé!» (Jer 7,4).

La opinión, expresada con frecuencia, de que el Sal 46 encierra el peligro de proporcionar un puerto para una seguridad empedernida, es una opinión que no está en lo cierto. En la porción central del salmo, que glorifica a la ciudad de Dios, se

dice también: «Yahvé está en medio de ella, por eso no es sacudida». Recibimos la impresión de que el salmista se esfuerza apasionadamente en referir sólo a Yahvé la fuerza e invencibilidad de la ciudad de Dios, y en exaltar únicamente el poder divino. Con ello la comunidad aprenderá que no es «la Iglesia» la fortaleza inexpugnable acá en la tierra, sino que lo es únicamente la Iglesia en la que Dios está presente. Y gracias a esta presencia y reinado de Dios, se llegará a una comprensión nueva de la vida en el mundo de las naciones y a una comprensión nueva de las guerras.

Salmo 47

REGOCIJO POR LA TRIUNFANTE ASCENSION DE YAHVE

Bibliografía O Eissfeldt, *Jahwe als Konig* ZAW 46 (1928), K H Ratschow, *Epikrise zum Psalm 47* ZAW 53 (1935) 171-180, M Burrows, כי *in Ps 47,3 8a 10c* ZAW 55 (1937) 176, J Muilenburg, *Psalm 47* JBL 63 (1944) 235-256, H -J Kraus, *Die Konigsherrschaft Gottes im Alten Testament*, BHT 13 (1951), A Caquot, *Le Psaume 47 et la royauté de Yahwe* RHPR 39 (1959) 311-337, H -J Kraus, *Gottesdienst in Israel* (1962) 239ss, J Morgenstern, *The Cultic Setting of the 'Inthronement Psalms'* HUCA 35 (1964) 1-42, Y Kil, כל העמים תקעו כף *(Ps 47)* Ma'yānōt 9 (1968) 223-237, L G Perdue, *«Yahweh is King over All the Earth» An Exegesis of Psalm 47* RestQ 17 (1974) 85-98, I L Seligmann, *Psalm 47* Tarb 50 (1980) 25-36, W A M Beuken, *Psalm 47 Structure and Drama* OTS 21 (1981) 38-54

1 Para el director del coro. De los hijos de Coré. Salmo.
2 ¡Pueblos todos, batid palmas,
aclamad a 'Yahvé'[a] con regocijo!
3 Porque Yahvé, el Altísimo, es terrible,
Rey grande es sobre toda la tierra.
4 El sometió[b] pueblos debajo de nosotros,
y (puso) naciones bajo nuestros pies.
5 El nos escogió[c] nuestra heredad,
el orgullo de Jacob a quien él ama. Sela.
6 'Yahvé'[d] ascendió entre gritos de regocijo,
Yahvé, al son de la trompeta.
7 ¡Cantad 'a nuestro Dios'[e], cantad!
¡cantad a nuestro Rey, cantad!
8 Porque 'Yahvé'[f] es Rey de toda la tierra,
¡cantad un cántico artístico!
9 'Yahvé'[g] ha llegado a ser Rey sobre los pueblos,
'Yahvé'[h] está sentado en su santo trono.
10 Los nobles de las naciones se han reunido
'con'[i] el pueblo del Dios de Abrahán.

Porque a 'Yahvé'[j] le pertenecen los escudos de la tierra;
él es ensalzado en gran manera.

2 **a** En la parte del Salterio revisada elohísticamente, debe insertarse יהוה como lectura original.

4 **b** A propósito de la forma ידבר, cf. Sal 18,48 (KBL, 199).

5 **c** La mayoría de los comentaristas prefiere evitar la extraña frase יבחר־לנו את־נחלתנו, introduciendo la enmienda יַרחב que sustituya a יבחַר. No obstante, podemos seguir ateniéndonos al TM (cf. *infra*).

6 **d** Cf. lo que se dijo en la nota **a**.

7 **e** Siguiendo el G, y en paralelismo con למלכנו, debemos leer לאלהינו.

8 **f** Cf. lo que se dijo en la nota **a**.

9 **g** La inserción de יהוה, en lugar de אלהים, parece probable en virtud de las razones expuestas en la nota **a**. Sin embargo, habrá que tener en cuenta el texto de Is 52,7.

h Cf. lo que se dijo en la nota **a**.

10 **i** El G: μετὰ τοῦ θεοῦ (cf. también el S). Podemos, pues, suponer que ha habido haplografía y corregir el texto para que diga עם עם.

j Cf. lo que se dijo en la nota **a**.

Forma

En el Sal 47, la doble cadencia de ritmo ternario aparece en los v. 4-7.10. Se ajustan al metro 3 + 4 los v. 2.3.9. Y, finalmente, hay dos versículos que deben leerse según el metro 3 + 2: los v. 8.10 (el segundo verso completo).

El Sal 47 pertenece al grupo de formas de los cánticos de alabanza. Cf. Introducción § 6, 1. En su estructura básica, el salmo debe asignarse a los himnos imperativos. Cf. F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 79 nota 3. La peculiaridad de este cántico de alabanza o himno consiste en el hecho de que un tema central es determinativo y ofrece ocasión para una estructuración más rigurosa. El salmo glorifica la soberanía real de Yahvé. Pero, como en el Salterio hay un grupo de tales himnos, entonces es obvio designar a esos cánticos que ensalzan la soberanía real de Yahvé denominándolos «himnos a Yahvé Rey». Entre los cánticos de alabanza, los salmos que pertenecen a este grupo temático son los Sal 93; 96; 97; 98; 99. Cf. Introducción § 6, 1, II β.

La estructura del Sal 47 se reconoce fácilmente: El comienzo hímnico (v. 2) exhorta imperativamente al júbilo. Viene luego la parte principal —introducida por el כי característico de los cánticos de alabanza—, en la que se enuncian las razones para glorificar a Yahvé Dios-Rey (v. 3-6). Destaca más tarde, en el v. 7, una nueva exhortación a la alabanza, expresada en imperativo. Y de nuevo, introducido por el כי, viene un segundo *corpus* de razones (v. 8-10). Cf. H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs*, 33ss.

Marco

La cuestión principal, objeto de numerosas discusiones, dice así: ¿en qué ocasión se entonaban los «himnos de Yahvé Rey»? Calvino reconocía ya en su Comentario de los Salmos que es evidente, «por todo el contexto», que el Sal 47 estaba «destinado a solemnes asambleas». No cabe duda alguna de que una situación cultual subyace a los cánticos de alabanza. Pero ¿de qué situación se trata? La respuesta a esta pregunta hay que darla, desde luego, dentro del contexto de los demás «himnos a Yahvé Rey», teniendo en cuenta especialmente los Sal 95,6; 96,9; 99,5; 100,4. Después que la comunidad de culto ha efectuado su entrada en el santuario (de Jerusalén; Sal 95,6; 100,4), tiene lugar una gran prosternación ante el arca, que es el trono de Yahvé (Sal 99,1.5). Entonces se cantan los himnos a Yahvé. Se celebra al Dios de Israel como Rey del universo (cf. Introducción § 10, 1). Pero, en relación con todo esto, surge la cuestión: ¿qué acto de culto precedía a la prosternación en el santuario? Desde los estudios de P. Volz (*Das Neujahrsfest Jahwes* [1912]) y S. Mowinckel (*PsStud* II), en la explicación de los himnos a Yahvé Rey se hace siempre referencia al ceremonial de la entronización de Yahvé. Ahora bien, acerca del problema de si existió o no en Israel una fiesta de la entronización, cf. Introducción § 10, 1. Sobre el acto cultual de la entrada procesional del arca, cf. el comentario del Sal 132. Si en los lugares que acabamos de citar se pone en duda la hipótesis de una fiesta de entronización de Yahvé, sin embargo habrá que destacar, a propósito del Sal 47, que en este cántico hay algunos enunciados que permiten pensar en el acto de una entronización cultual: v. 6.9. El himno contempla retrospectivamente el acontecimiento de la ascensión de Yahvé (עלה en el v. 6), proclama que se ha efectuado la entronización (מלך en el v. 9a) y contempla ahora al Dios Rey sentado en su trono (ישב en el v. 9b). Si tenemos en cuenta las explicaciones

del acto cultual de la ascensión del arca como repetición cultual y actualización de acontecimientos del tiempo de David (elección de Sión, elección de la dinastía de David), entonces tendremos que tener en cuenta lo siguiente, a propósito del Sal 47: 1. Sería posible que, en una Jerusalén preisraelita, se hubiera celebrado una fiesta de entronización de la divinidad real. La fiesta y sus tradiciones sagradas y constelaciones de ideas habrían tenido más tarde alguna influencia en el culto de Israel. 2. Sería posible que, en el transcurso de la historia cultual de Jerusalén, hubiera habido influencias asirias y babilónicas que hubiesen aportado la idea y la práctica de una entronización de la divinidad en Jerusalén. 3. En el Sal 47 podríamos tener una ilustración plástica, tomada del modelo de la entronización de un rey terreno. 4. Habría que tener también en cuenta la posible dependencia del Sal 47 del Deuteroisaías (cf. Is 52,7; cf. W. Baudissin, KYRIOS III [1929] 235s; H.-J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, 106ss; Id., *Gottesdienst in Israel* [1962] 237ss; cf. también *supra*, Introducción § 10, 1).

Ahora bien, en la interpretación del Sal 47 habrá que partir, en todo caso, del hecho de que la glorificación hímnica se efectuaba ante el Dios Rey Yahvé, que tenía su trono invisible encima del arca. Sería un error deducir del Sal 47 un ritual de culto que acompañara en otro tiempo a un acontecimiento dramático de entronización. Así, por ejemplo, K. H. Ratschow dice que el Sal 47 es una «antología ritual» (ZAW 53, 180), y M. Burrows quiere ver en la triple utilización del כי, que indudablemente es un elemento estilístico constante del himno, el indicio de algo así como una «indicación para el director de la interpretación del ritual: «Quizás el כי de estos versículos no fue originalmente la conjunción sino una abreviatura: bien sea כ por כֹּהֲנִים, bien sea כי por כֹּהֲנֵי יהוה» (ZAW 55, 176). Sin embargo, frente a esto, habrá que partir del hecho de que el Sal 47 es una unidad completa en sí misma: un himno al Rey Yahvé, entronizado en el santuario.

Comentario

1 A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. A propósito de לבני־קרח, cf. el comentario de Sal 42,1. A propósito de מזמור, cf. Introducción § 4, n.º 2.

2 El introito hímnico del v. 2 invita a las naciones a rendir homenaje, con entusiasmo y alegría, al Rey Yahvé. Las concepciones relacionadas con la realeza de Yahvé son de alcance uni-

versal (cf. Introducción § 10, 1). Yahvé es Señor y Rey de todo el universo (v. 3), de todas las naciones. Batir palmas es expresión de entusiasmada alegría (Sal 98,8; 2 Re 11,12). A propósito de הריע («aclamar»), cf. Sal 98,4.6; Sof 3,14; Zac 9,9 y תרועה («gritos de regocijo») en Sal 47,6. Todas las naciones deben asociarse con Israel en la glorificación y alabanza de Yahvé (cf. el comentario del v. 10).

En la sección principal, introducida por כי, se ensalzan las 3-6
grandes hazañas de Yahvé. Estas son motivo para que el mundo entero alabe a Dios. Yahvé es el עליון (v. 3). El título de מלך implica la concepción de una cúpula monárquica del panteón de los dioses, en la que el Dios-Rey aparece como el «Altísimo» (cf. Introducción § 10, 1). נורא = «terrible», «que inspira temor»; así es Yahvé con su poderosa majestad (Dt 7,21; Dan 9,4; Neh 1,5 y *passim*). Como el gran Rey (מלך גדול), Yahvé domina toda la tierra (Sal 24,1; 95,4s; 97,5). Como Creador que es, el עליון es soberano de todo el universo: אדון כל־הארץ (Sal 97,5). Todos los países están henchidos del כבוד (de la «gloria») del Dios Rey (Sal 8,2; Is 6,3).

Una primera prueba del poder de Yahvé sobre las naciones extranjeras, la ve el himno en el acontecimiento que fundó la existencia de Israel, en la victoria obtenida sobre aquellos grupos de población que residían en Canaán antes de la inmigración del pueblo de Dios. Además, se piensa también probablemente en los pueblos extranjeros que fueron sometidos por David. En cualquier caso, el salmista sabe mostrar por la historia de Israel hasta qué punto Yahvé demostró con grandes victorias su dominio sobre los עמים (los «pueblos»). Las naciones fueron subyugadas bajo los pies de Israel. En el cercano oriente antiguo era costumbre que el vencedor pusiera su pie sobre el cuello del vencido (Jos 10,24; Sal 110,2; cf. también las representaciones plásticas de egipcios y babilonios).

נחלה («heredad»), en el v. 5 (en el paralelismo de los miembros: גאון יעקב, «el orgullo de Jacob»), es probablemente la tierra de Israel (cf. Is 58,14), cuya entrega en propiedad al pueblo de Dios es un acto por el que se confirma la soberanía de Yahvé sobre todos los poderes que poseían aquella zona (Dt 4,38). El עליון asigna a las naciones los territorios en que han de habitar y que ellas deben colonizar (Dt 32,8ss). Para Israel, Dios escoge la «heredad», el «orgullo de Jacob».

Mediante el סלה (cf. Introducción § 4, n.° 13), el v. 6 de la sección principal del salmo queda separado de las «razones» para la alabanza, introducidas por el כי. Porque, mientras que los

v. 3-5 realzan el dominio universal de Yahvé, demostrado por grandes gestas históricas, el v. 6 se refiere al acto cultual que tenía lugar inmediatamente antes del homenaje que se estaba celebrando ahora. Para decirlo con otras palabras, los v. 3-5 son tema de la historia universal, mientras que el v. 6 tiene orientación cultual. Con עלה se describe, indudablemente, la procesión que iba subiendo el arca por la pendiente (cf. el comentario del Sal 132). Este acto de culto se celebra con acompañamiento de «gritos de regocijo» (sobre תרועה, cf. P. Humbert, TEROU'A, *Analyse d'un rite biblique* [1946]). El sonido de las trompetas acompaña aquella subida: cf. H. Seidel, *Horn und Trompete im alten Israel unter Berücksichtigung der 'Kriegsrolle' von Qumran*: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig (1956-1957) 589-599.

A propósito del v. 6 hay que dilucidar dos cuestiones que se refieren, la primera, a la ascensión de Yahvé y, la segunda, al tañido del שופר.

1. Si atendemos a la subida procesional del arca de Yahvé, descrita en el Sal 132 y en 1 Sam 6, y nos preguntamos por su sentido y finalidad, entonces veremos que se trata de una repetición cultual de un acontecimiento del tiempo de David que se refería a la elección de Sión. El antiguo santuario israelita del arca de Yahvé Sebaot va a residir en el santuario de Jerusalén. El oscuro Santo de los Santos del templo es la meta del acto de culto. En ese lugar «mora» (1 Re 8,12.13) y «tiene su trono» el Dios Rey Yahvé encima de los querubines (Sal 99,1ss). Por consiguiente, el templo es la meta de aquella procesión. Pero podríamos preguntarnos legítimamente si este método propuesto de enfoque es apropiado. El templo es la réplica terrena del santuario celestial. Allá donde está el templo, se tocan el cielo y la tierra (cf. Introducción § 10, 2). Y, así, habría que pensar que la procesión que se encamina a Sión es, al mismo tiempo, una ascensión a las alturas del cielo. El divino מלך y עליון es el «Rey del cielo» (cf. el comentario de Sal 29,9s); ante él no sólo se abren los portones del santuario, sino también las «puertas del cielo» (cf. el comentario de Sal 24,7ss). A propósito de עלה en el sentido de «ascensión (al cielo)», cf. Gén 17,22; 35,13; Jue 13,20.

2. El sonido de la trompeta (שופר) y los gritos de regocijo (תרועה) acompañaban no sólo a la ascensión del Dios Rey sino también a la entronización del rey humano (2 Sam 15,10; 2 Re 9,13). Este paralelo es digno de tenerse en cuenta. Se han considerado como más importantes todavía las conexiones entre el tañido del שׁופר en el Sal 47 y el sonido de las trompetas y el ruido del toque del cuerno el día de año nuevo (cf. Núm 29,1; Sal 81,4). Esta práctica festiva continuó ininterrumpidamente hasta la composición de la Misná. En ella se consideran las llamadas *Shofarot* y *Malkiyot* (cf. S. Mowinckel, *PsStud* II, 42s) como las lecturas tradicionales para la fiesta judía de año nuevo. Y, así,

se saca entonces la conclusión de que el Sal 47 forma parte de la «fiesta israelita de año nuevo». Esta explicación podría estar en lo cierto, si el primer día festivo de la fiesta de los Tabernáculos se considerara también en los tiempos anteriores al destierro como el día de año nuevo. Es fácil probar que la ascensión del arca de Yahvé se celebraba en Jerusalén el primer día de la fiesta de los Tabernáculos (cf. el comentario del Sal 132). Sobre el problema del calendario de las fiestas, cf. E. Kutsch, *Das Herbstfest in Israel* (tesis Mainz 1955).

En el v. 7 hallamos una nueva introducción hímnica. Se invita 7-9
a cantar y tocar instrumentos en presencia del Dios Rey. El llamamiento va dirigido probablemente a los coros y músicos del templo. Mediante el sufijo de primera persona de plural se señala con encarecimiento que el Dios de Israel es el Rey del universo. El es מלך כל־הארץ (cf. el v. 3 y también Sal 97,5). Por esa razón, merece que se le cante un משׂכיל (cf. Introducción § 4, n.º 5).

Mientras que la sección de los v. 3-5 pone de relieve especialmente los hechos de la historia universal llevados a cabo por la soberanía real de Yahvé y que son dignos de encomio, y tan sólo en el v. 6 se hace referencia al acto de culto, la segunda parte del salmo (v. 7-10) indica únicamente en el v. 8 la significación universal del reinado de Yahvé (pero cf. también el v. 10b) y se refiere de manera más pronunciada a los acontecimientos del culto (v. 9s). Por su ascensión al templo, Yahvé ha llegado a ser Rey sobre las naciones. מלך יהוה (según el orden de sucesión de las palabras en la oración de predicado verbal) debe traducirse así: «¡Yahvé ha llegado a ser rey!». Hay aquí una proclamación de la entronización: una proclamación cercana al acontecimiento (cf. el comentario del Sal 24). Acerca de los problemas sintácticos, cf. L. Köhler, Jahwä mālāk: VT 3 (1953) 188s; J. Ridderbos, JAHWÄH MALAK: VT 4 (1954) 87-89; D. Michel, *Studien zu den sogenannten Thronbesteigungspsalmen*: VT 6 (1956) 40-68. El sujeto de la frase paralela (un sujeto que figura en cabeza de la frase): יהוה ישב על־כסא קדשו indica una proposición que describe un estado o condición: Yahvé está sentado ahora en su santo trono. La «sede del trono de Yahvé» es el arca (cf. Jer 3,16s; Sal 99,1; M. Dibelius, *Die Lade Jahwes* [1906]). El cántico de alabanza está dirigido a יהוה צבאות, el Dios que se halla presente encima del antiguo santuario israelita del arca (cf. Introducción § 10, 1 y los estudios sobre Sal 24,7ss).

Habrá que estudiar como documento paralelo las tradiciones cultuales del oriente antiguo acerca de la entrada solemne y la glorificación del Dios Rey. Ya desde muy pronto se utilizaron textos descubiertos

en Mesopotamia relativos a la entronizacion de la divinidad real, y se adujeron tales textos para la interpretacion del antiguo testamento (P Volz, *Das Neujahrsfest Jahwes* [1912], H Zimmern, *Das babylonische Neujahrsfest*, AO 25 [1926], S Mowinckel, *PsStud* II) Recibieron particular atencion los himnos a Marduk La divinidad entra procesionalmente en el templo, es entronizada solemnemente, y recibe el homenaje de la comunidad reunida para la fiesta En un cántico de Nabonid dirigido a Shamash leemos «¡Shamash, grande y poderoso señor, cuando efectues tu entrada en Ebab-Bara, que es la morada en que hallas descanso, alegrense por tu presencia las puertas, las entradas, los lugares de culto y los pedestales, y aclamente como 'flores'! Cuando ocupes tu lugar en tu espacio señorial, sentado en la sede de tu juicio, ¡quieran mitigar tu ánimo los dioses de tu ciudad y de tu templo, y quieran los grandes dioses traer alegría a tu corazon!» (A Falkenstein-W von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* [1953] 288)

Por lo que respecta a los actos de culto egipcios, cf K Sethe, *Amun und die acht Urgotter von Hermopolis*, Abh d preuss Akad d Wiss, phil -hist Kl (1929), H Kees, *Der Gotterglaube im alten Aegypten* (1941) No es objetivo pensar que todos estos acontecimientos de culto respondan a un esquema («pattern») unitario que se diera en el oriente antiguo (cf H Frankfort, *Kingship and the Gods* [1948], C J Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East* [1948])

Por los descubrimientos de Ras Shamra, los paralelos babilonicos han quedado recientemente en segundo plano, destacando ahora mas las expresiones siro-cananeas de los cultos del Dios Rey, que han llegado a conocerse por las fuentes de la antigua Ugarit

10 También el v 10 (en la primera parte del versículo) señala especialmente a nuestra atención las realidades del culto Los «nobles de las naciones» (נדיבי עמים) se hallan reunidos con el «pueblo del Dios de Abrahán» para rendir homenaje a Yahvé. נדיב es el príncipe poderoso e influyente (Sal 83,12, 107,40, 118,9, 146,3) Nos imaginamos que, con motivo de las grandes fiestas anuales de Jerusalén, estaban presentes delegados de naciones extranjeras El salmista considera este hecho como signo de que se va a realizar la soberanía universal de Dios (cf los v 3ss) Cabría preguntarse si, con la mención del אלהי אברהם, el universalismo de la tradicion jerosolimitana del מלך no estará refiriéndose quizás a las promesas hechas a Abrahán en Gén 12,1ss, 22,18

Mientras que un סלה separador se halla entre los enunciados de los v 3-5, relativos a la historia universal, y la referencia del v 6 al culto, vemos que en el v 10b comienza un enunciado de orientación universal, después de una referencia expresa al culto (v 9s), y comienza —por cierto— con un nuevo כי (cf el כי de

los v. 3.8). En una afirmación de alcance universal se nos dice que al Dios excelso le pertenecen «los escudos de la tierra». מגני־ארץ, en el antiguo testamento, es un concepto singularísimo, que —evidentemente— debe entenderse como sinónimo de נדיבי עמים. Esta relación se ve claramente por Sal 89,19 y 84,10, porque en Sal 89,19 מגן se halla en paralelo con מלך, y en Sal 84,10 debe observarse el paralelismo מגן - משיח. Por tanto, los «escudos de la tierra» son los reyes de las naciones. Y, así, en el v. 10, una descripción tomada primeramente del culto (v. 10a), queda enmarcada dentro de un enunciado de carácter fundamental: el v. 10b.

Finalidad

El himno a Yahvé Rey, el Sal 47, quiere integrar a todos los pueblos en el acontecimiento y la realidad de la exaltación de Yahvé a la categoría de Rey universal del mundo y Dios altísimo (עליון) de todos los pueblos. En la alabanza entonada por la comunidad congregada de Israel, deben participar al unísono todas las potencias extranjeras. El motivo para esta universal obediencia y glorificación viene dado en el hecho de que, en el curso de la historia, Yahvé ha demostrado ser ya el Señor soberano en el mundo de las naciones. Al derrotar Estados y conceder a Israel un espacio para su existencia entre las naciones, Yahvé dio buena prueba de su poder sobre la historia. Asimismo, el hecho de que altos dignatarios estén presentes, como delegados de las naciones extranjeras, en el culto divino de Israel, interpreta el vigor del himno como visión de gran alcance de la realización de la soberanía universal de Dios.

En el nuevo testamento se recogen las ideas del Sal 47. Las hallamos en el Apocalipsis de Juan, que las utiliza para ilustrar la exaltación y dominio universal de Dios y de su Cristo (Ap 4,2.9; 5,1s; 6,16; 7,10.17; 19,4; 21,5). El kerigma del himno a Yahvé Rey puede ser aplicado tipológicamente por la Iglesia, y con razón, a la ascensión de Cristo a los cielos. Porque, así como el tema en el antiguo testamento es que אלהי אברהם (v. 10), saliendo de lo oculto de los comienzos de la elección, llegue a ser ensalzado como el Rey del mundo y el Señor de las naciones, así también el homenaje que se rinde al Resucitado y Exaltado es un homenaje que se tributa a Jesús de Nazaret que vino en humillación. A él se le ha dado autoridad plena en el cielo y en la tierra (Mt 28,18).

Salmo 48

LA GLORIA DE LA CIUDAD DE DIOS

Bibliografía: J. Morgenstern, *Psalm 48*: HUCA 16 (1941) 1-95; J. A. Bewer, *Note on Psalm 48,8*; H. Schmidt, *Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem*: ZAW 68 (1955) 168ss; E. Rohland, *Die Bedeutung der Erwahlungstraditionen Israels fur die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten* (tesis Heidelberg 1956) 131ss; A. Deissler, *Der anthologische Charakter des Ps. 48 (47)*, en *Sacra Pagina* 1 = BEThL 12 (1959) 495-503; P. Haring, *Gross ist der Herr in unserer Gottesstadt*: Beuron 36 (1960) 94-104; L. Krinetzki, *Zur Poetik und Exegese von Ps 48*: BZ 4 (1960) 70-97; M. Palmer, *The Cardinal Points in Psalm 48*: Bibl 46 (1965) 357-358; S. L. Kelly, *The Zion-Victory Songs: Ps 46; 48 and 76* (tesis Vanderbilt 1968); O. H. Steck, *Friedensvorstellungen im alten Jerusalem*, TheolStud 111 (1972); A. Robinson, *Zion and* Sāphōn *in Psalm XLVIII,3*: VT 24 (1974) 118-123; H. Haag, *Jerusalemer Profanbauten in den Psalmen*: ZDPV 93 (1977) 87-96; S. Lach, *Versuch einer neuen Interpretation der Zionshymnen*, VT.S 29 (1978) 149-164.

1 Cántico. Salmo de los hijos de Coré.
2 Grande es Yahvé
y muy digno de ser alabado
en la ciudad de nuestro Dios[a].
Su santo monte[b],
3 que se alza espléndidamente,
es la delicia del mundo entero;
el monte Sión, en el extremo norte,
la ciudad de un gran rey.
4 'Yahvé'[c] en sus torres maestras
se muestra como protección.
5 Porque, he aquí: reyes[d] se reunieron,
se fueron acercando[e] juntos.
6 Miraron, inmediatamente se quedaron atónitos,
estremecidos, desconcertados[f].

7 El temblor se apoderó de ellos allí[g],
el miedo como el que siente una parturienta;
8 'como'[h] cuando el viento del este destroza
las naves de Tarsis.
9 Como lo hemos oído,
así lo hemos visto
en la ciudad 'de nuestro Dios'[i]:
'Yahvé'[j] la ha consolidado para siempre. Sela.
10 Meditamos, oh 'Yahvè'[j], acerca de tu gracia
en tu templo.
11 Como tu nombre, oh 'Yahvé'[j],
Así (se extiende) tu gloria
'hasta'[k] los confines de la tierra:
¡Tu diestra está henchida de salvación!
12 Se alegra el monte Sión,
las hijas de Judá gritan de alborozo
por tus juicios.
13 ¡Caminad en torno a Sión, id alrededor de ella!
¡contad sus torres!
14 Volved vuestros pensamientos a 'sus'[l] murallas,
examinad (?) sus torres maestras,
para que narréis
a la generación futura,
15 que 'Yahvé'[m] es así:
nuestro Dios para siempre y eternamente.
El nos conducirá.
(*'al mūt*)[n].

2 **a** ¿Es original la lectura del TM? ¿o habría que leer גדוֹלָה ומהֻלָּלָה y עיר (sin ב) (BHK[3])? Consideraciones de fondo sugieren que sigamos al TM.

b La conclusión del versículo en el TM no es acertada ni en cuanto a la forma ni en cuanto al contenido. הר־קדשו debe referirse al v. 3aαβ.

4 **c** En la parte del Salterio revisada elohísticamente, habrá que insertar יהוה, por considerarse ésta la lectura original.

5 **d** El G[mss] lee מַלְכֵי הָאָרֶץ e interpreta el TM en el sentido de Sal 2,2. Debe preferirse el TM.

e Con referencia a Gén 14,3 se recomienda a menudo la corrección חָבְרוּ, pero la lectura del TM es muy posible (Jue 11,29; 2 Re 8,21).

6 **f** Aunque falta el verbo en S, cuatro manuscritos leen נִפְחֲזוּ.

7 **g** שם falta en σ', S.

8 **h** Es congruente con el sentido y es correcto leer כְּרוּחַ con algunos manuscritos.

i בעיר־יהוה צבאות debe considerarse probablemente como una glosa explicativa o como variante de בעיר אלהינו, y debe suprimirse por razones de forma y de fondo. 9

j Cf. lo que se dijo en la nota c.

k Ateniéndose al sentido, debiéramos leer עד (S) o אל, en vez de עַל. 11

l Con unos cuantos manuscritos y el G habrá que leer לחִילָה. 14

m Cf. lo que se dijo en la nota c. 15

n Es difícil explicar las palabras עַל־מות, que figuran al final del v. 5. ¿Se trata de una nota de carácter cultual y litúrgico? ¿o es parte integrante del título del Sal 49? ¿seguiremos unos cuantos manuscritos y leeremos עלמות como en Sal 9,1? El G[A] εἰς τοὺς αἰῶνας (עוֹלָמוֹת); el T lee: עַלמות. F. Nötscher traduce literalmente: «sobre la muerte». Cf. otras interpretaciones en el «Comentario».

Forma

Las circunstancias métricas del Sal 48 no pueden esclarecerse con arreglo a las medidas usuales en los v. 2-3.9ss. Pero hay que dejar asentado, en primer lugar, que el metro 3 + 2 es determinante en los v. 3aγ/3b.4-8.10.13.14.15aβ/15b. Se observa también en los v. 2.3.9.11.14/15 una estructura trimembre de los versos, con el metro 2 + 2 + 2; el metro 2 + 3 + 2 aparece en el v. 12. En los v. 9.11 parece como si se hiciera un esfuerzo consciente por lograr un determinado efecto, por cuanto el metro 2 + 2 + 2 va seguido por una cadencia ternaria:

v. 9:	כאשר שמענו	v. 11:	כשמך יהוה
	כן ראינו		כן תהלתך
	בעיר אלהינו		על־קצוי־ארץ
	יהוה יכוננה עד־עולם		צדק מלאה ימינך

La estructura del cántico es fácil de analizar. La glorificación laudatoria de la ciudad de Dios (v. 2-4) va seguida por la descripción de un ataque llevado a cabo por las naciones, y por la derrota de las mismas (v. 5-8). Los v. 9-12 hablan del asombroso conocimiento del poder de Yahvé en Sión y en el mundo, mientras que los v. 13-15 deben entenderse como exhortación a tomar parte en una procesión.

Recientemente se ha ido dedicando cada vez más atención al problema de si el Sal 48 no debiera entenderse quizás como un cántico organizado en estrofas. En este punto, M. Palmer apoya

la idea de L. Krinetzki de que el Sal 48 es un poema en cuatro estrofas, en el cual cada una de las estrofas se refiere a uno de los cuatro puntos cardinales: norte (v. 3), este (v. 8), sur (v. 11) y oeste (v. 14). Con esta conjetura de «geografía teológica», se cree que Jerusalén queda señalada como el «centro del mundo» (M. Palmer, Bibl 46 [1965] 357ss). Pero creemos que la reconstrucción de una «geografía teológica» es demasiado especulativa, y que la hipótesis de una organización del poema en estrofas es poco probable. Porque el norte surge en relación con un enunciado muy derterminado acerca de Sión (cf. A. Robinson VT 24 [1974] 118ss); el este aparece como «viento del este» (v. 8), y del sur y del oeste no se habla expresamente. A propósito de la organización en estrofas, cf. Introducción § 5, 3.

Al efectuar un análisis de crítica de las formas del Sal 48, encontramos dificultades análogas a las que vimos ya en el Sal 46. H. Gunkel creyó que el Sal 48 era un himno. Pero, después de todo lo que se dijo bajo el epígrafe de «Forma» acerca del Sal 46, habrá que dejar sentado que el Sal 48 pertenece al grupo temático de formas de los cánticos de Sión. Cf. *supra*, Introducción § 6, 4. Para el estudio de la forma literatia, cf. Jörg Jeremias, *Lade und Zion*, en *Probleme biblischer Theologie. G. von Rad zum 70. Geburtstag* (1971) 183ss. Cf. el comentario del Sal 46.

Marco

Como en los v. 5-8 se habla de un ataque contra la ciudad de Dios y de que ese ataque fue rechazado, se plantea constantemente la cuestión acerca de la situación presupuesta en estos versículos del salmo. Mientras que los comentarios más antiguos pensaban en las ocasiones en que Jerusalén fue salvada prodigiosamente, por ejemplo en los sucesos del año 701 a.C., H. Gunkel trató de entender el Sal 48 en «sentido escatológico». En opinión suya, las descripciones del ataque final de las naciones son descripciones proféticas y visionarias. Pero en tiempos más recientes han llegado a conocerse más nítidamente las tradiciones cultuales que hay en el Sal 48 (cf. el «excursus» sobre el Sal 46, y cf. también *supra*, Introducción § 10, 2). En las concepciones del cántico de Sión, expresado hímnicamente, no se expresan visiones del futuro sino glorificaciones tradicionales de la ciudad de Dios, y la inexpugnabilidad y esplendor de la misma. Antiquísimas tradiciones se aplicaron a Jerusalén (probablemente ya en

época preisraelita). No puede negarse que intervienen en todo ello elementos míticos.

Ahora bien, ¿cómo fueron recogidas y actualizadas en la comunidad de Israel esas antiguas tradiciones cultuales? S. Mowinckel y H. Schmidt piensan en representaciones dramáticas que se llevaban a cabo con ocasión de la «fiesta de la entronización de Yahvé». En las palabras הנה («he aquí», v. 5) y ראינו («hemos visto», v. 9), H. Schmidt cree ver referencias claras a una escenificación dramática. Se señala como paralelo el disparo simbólico de una flecha en el culto de Egipto. Sin embargo, la hipótesis de una representación mítica y dramática de la fiesta de la entronización de Yahvé es una hipótesis muy problemática (cf. Introducción § 10, 1). El Sal 48 debe asociarse probablemente con el acto festivo de la prosternación ante Yahvé, Rey universal (cf. Sal 95,6; 99,5; 100,4; cf. también el comentario del Sal 24). En el v. 10 aparece claramente este «Sitz im Leben»: בקרב היכלך = «en el interior del templo» es venerado Yahvé como Rey poderoso, y se glorifica «la ciudad del gran Rey» (v. 3). Es también muy aleccionador, a este respecto, el verbo דמינו («meditamos», v. 10). La comunidad de culto, que hace su acto de adoración en el «interior del templo», medita acerca de la «gracia de Yahvé», y lo hace mediante comparaciones e imágenes a manera de parábolas. Con ello se hacen importantes declaraciones sobre la función de las antiguas tradiciones cultuales (míticas): todas ellas iluminan la «gracia de Yahvé». Las glorificaciones y descripciones tradicionales sirven para el fin de demostrar: זה יהוה = «éste es Yahvé» o «así es Yahvé» (v. 15). Por tanto, estas tradiciones cultuales se hallan al servicio del himno y de su kerigma.

A partir de los v. 13ss, la invitación a caminar en torno a la ciudad de Dios nos permite ver que una procesión se ha unido a la prosternación ante el Dios presente en Sión. Teniendo en cuenta esta invitación, podríamos concluir incluso que el cántico de Sión, el Sal 48, tiene su «Sitz im Leben» inmediatamente antes de esta procesión. El cántico de Sión servía de introducción a la solemne «enseñanza por la contemplación», que debía recibirse al recorrer en procesión la ciudad de Dios.

El Sal 48 data probablemente de los tiempos anteriores al destierro. Una opinión en contra puede verse en G. Wanke, *Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang*, BZAW 97 (1966); cf. Introducción § 10, 2, y H. M. Lutz, *Jahwe, Jerusalem und die Völker*, WMANT 27 [1968] 213ss.

Comentario

1 A propósito de שִׁיר, cf. Introducción § 4, n.º 1. Sobre מזמור, cf. Introducción § 4, n.º 2. Sobre לבני־קרח, cf. el comentario de Sal 42,1.

2-4 Estos versículos hablan de la hermosura y la alabanza que merece la ciudad de Dios, edificada en el monte Sión (v. 2-4). En ella Yahvé se muestra como גדול («grande», cf. Sal 96,4; 99,2; 145,3; o como מלך גדול [«gran Rey»] en Sal 47,3). Con las palabras מהלל מאד («muy digno de ser albado»), comienza la tendencia hímnica del cántico. עיר אלהינו («la ciudad de nuestro Dios», cf. también v. 9) parece que es una manera tradicional muy antigua de denominar a la «ciudad de Dios». La ciudad de Yahvé está situada sobre Sión, el «monte santo» (cf. Sal 2,6). En el v. 3 se hacen cuatro afirmaciones sobre el monte santo y sobre la ciudad santa que se halla sobre él: 1. El monte es יפה נוף = «se alza espléndidamente»; sobre יפה, cf. Sal 50,2 (מכלל־יפי) y Lam 2,15 (כלילת יפי); se ensalza el monte de Dios como lugar de perfecta hermosura. 2. El «monte santo» tiene una situación que constituye la delicia del mundo entero y que es el centro mismo; es מְשׂוֹשׂ כל־הארץ («la delicia del mundo entero»; cf. Lam 2,15); su esplendor llena de alegría a la tierra; se evocan aquí imágenes paradisíacas. 3. Se describe a Sión como un monte ירכתי צפון («en el extremo norte»; cf. sobre esto el «excursus» del Sal 46). 4. Sión es la ciudad del מלך רב («gran Rey»); Yahvé es «gran Rey», «soberano del mundo» (cf. מלך גדול en el Sal 47,3; 95,3, y el correspondiente título de los grandes reyes de Acad: *šarru rabû*).

Todas las afirmaciones ponen a Sión a la luz de la glorificación universal. En la ciudad de Dios gobierna el Rey del mundo entero (cf. Introducción § 10, 1). Pero no es la ciudad de Dios, como tal, con su poder de este mundo, la que posee el esplendor de una inaccesibilidad superior a este mundo. Yahvé es quien en esta ciudad da muestras de su protección. El es quien da a la ciudad de Dios su carácter de ciudad invencible (cf. Sal 46,6.8). ארמון es la torre maestra o ciudadela (KBL, 88). A propósito de נודע como término para expresar la autorrevelación de Dios, cf. Sal 9,17; 76,2; Ex 6,3; Ez 20,5.9; Is 19,21. Sobre מִשְׂגב, cf. Sal 46,8.12. Con la afirmación que se hace en el v. 4 queda ya preparado el camino para la sección de los v. 5-8, que hablan de un ataque contra la ciudad de Dios.

5-8 כי־הנה («porque, he aquí»), en el v. 5, introduce ahora una ilustración a manera de parábola. Se recogen antiguas tradicio-

nes cultuales (cf. el «excursus» sobre el Sal 46) y se elevan a la categoría de demostración de carácter visionario. Unos reyes se confabulan y marchan contra la ciudad de Dios. Unos manuscritos de la versión de los Setenta (G) interpretan correctamente מלכים, como un eco del pasaje paralelo de Sal 2,2: βασιλεῖς τῆς γῆς = «reyes de la tierra». El ataque de las naciones, acaudillado por los «reyes de la tierra», es la forma histórica en que se alza el caos contra el bastión central, contra la sede del Creador y Señor del universo. Se trata aquí de una variante historizante de la batalla primordial del caos en los mitos de la creación (cf. H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* [1895]). Pero las fuerzas enemigas, al atacar, «miran» e inmediatamente se quedan espantadas de horror y confusión (v. 6). Pero ¿qué es lo que han visto? ¿qué es lo que les hace quedarse aterradas? En Sal 77,17 las aguas del caos tiemblan y se estremecen porque han visto a Yahvé. Esta será también la razón de que las naciones y sus reyes se queden yertos de terror: contemplan al מלך רב (al «gran Rey»), que con su כבוד («gloria») hace su aparición ante los enemigos (Is 66,18), y como el «Excelso» que es (Sal 46,11), se dispone a quebrantar las fuerzas desplegadas por el caos (Sal 46,10). Cf. Is 29,8 a propósito de este repentino cambio de la situación. El desconcierto originado por el «terror divino» paraliza y confunde a los enemigos (Sal 46,7.9; 1 Sam 14,15; Is 8,9; 17,13; 29,5; 33,3). Sobre la comparación entre este miedo que hace temblar y los dolores del parto (v. 7), cf. Is 13,8; 21,3; Jer 4,31; 6,24.

Es extraña la escena que aparece en el v. 8, con las naves de Tarsis destrozadas por el «viento del este». La comparación pertenece al ámbito siro-fenicio, y encajaría muy bien con el monte Safón (צפון, *Djebel el Aqra*), ubicado allí, porque las «naves de Tarsis» son las naves (fenicias) magníficamente equipadas para cruzar los mares, que llegaban hasta Tartesos en España (Jon 1,3). Parece, además, que «el 'viento del este' es precisamente una denominación para designar a todo viento fuerte que puede tener fatales consecuencias para la navegación», porque de hecho las tempestades más violentas, en el ámbito siro-cananeo, llegan del oeste (G. Dalman, *AuS* I, 109). Probablemente, רוח קדים («viento del este») es un elemento del mito (Is 27,8; Jer 18,17; Ez 27,26; Job 27,21).

Cabe suponer que la descripción de los v. 5-8, tomada de 9-12
la tradición cultual, era presentada visionariamente por un solo locutor ante la comuniad congregada. Luego, los v. 9-12 serían una especie de respuesta hímnica, una confirmación emitida por

la comunidad cultual. El enunciado del v. 9 tiene el sentido de corroborar con encarecimiento la fiabilidad de los hechos de Dios ilustrados mediante imágenes arquetípicas míticas: la descripción de los v. 5-8 (כאשר שמענו, «como lo hemos oído») queda confirmada por las experiencias (כן ראינו, «así lo hemos visto»). En la ciudad de Dios, Yahvé demostró que es Rey invencible (sobre esto, cf. נמצא מאד en Sal 46,2). Aquí se piensa seguramente en hechos históricos, aunque no se trate de hechos históricos muy determinados, que confirman los efectos de un «acontecimiento primordial». La frase, realzada vigorosamente, «Yahvé la ha consolidado para siempre» (יהוה יכוננה עד־עולם), es una confesión hímnica (análoga al estribillo de Sal 46,6). Nuevamente hay que tener en cuenta: es Yahvé quien da a la ciudad de Dios su poder invencible.

El v. 10 habla de la realización del acto cultual que debe presuponerse como «Sitz im Lebem» para la glorificación de Yahvé y de su ciudad. La comunidad «compara», piensa intuitivamente en el חסד de Yahvé. El verbo דמה nos proporciona valiosa información sobre la manera en que se recibían en la comunidad de Israel las viejas tradiciones cultuales de carácter mítico. Podríamos hablar de demostraciones paradigmáticas, en las que se llevaba a cabo la glorificación de Yahvé y de su ciudad santa. Todo se concentra en el שם («nombre») de Yahvé (v. 11). Yahvé es el Dios altísimo» (עליון en Sal 46,5) y el מלך רב («gran Rey», v. 3) sobre el mundo entero: Yahvé, el Dios de Israel. Su nombre y su gloria se extienden hasta los confines de la tierra. Sobre el empleo en sentido sinónimo de שם y תהלה, cf. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, BZAW 64 (1934) 52. Y así aparece Yahvé ante el mundo: su diestra está henchida de צדק. El término צדק tiene aquí el significado de «actos salvíficos», concesión de salvación (cf. G. von Rad, *TeolAT* I, 456). Ahora bien, según el Sal 48, Yahvé demuestra su poder por el hecho de derrotar el caos de los ataques de las naciones (v. 4-8) y por crear un reino universal de paz (Is 2,2ss). El monte Sión se alegra, y las «hijas de Judá» (las ciudades del país, Núm 21,25; Jos 17,16) gritan de alborozo למען משפטיך («por tus juicios», v. 12). משפטים son los actos de aniquilación por los que Yahvé derrota a las fuerzas hostiles (cf. Sal 97; principalmente 97,8).

13 El v. 13 invita a una procesión. Y, así, en relación con la glorificación en el templo (v. 10), debió tener lugar acto seguido una procesión solemne en torno a la ciudad de Dios.

¿Qué sentido tenía la procesión solemne en torno a la ciudad de Dios? Sabemos de Egipto que las murallas de Menfis eran circunnavegadas con la embarcación *Sokar*. Se trata en este caso de un acto del culto de fecundidad (H. Kees, *Der Götterglaube im alten Aegypten* [1941] 95). Pero parece que había otro paralelo más cercano en el culto del antiguo Egipto: con motivo de la fiesta de *Sed* se celebraba una procesión en torno a las murallas. Por medio de este acto se consagraba a la divinidad la región donde estaba el templo (H. Kees, 168, 192, 296). Podríamos aducir quizás el pasaje de Neh 12,27ss como paralelo del antiguo testamento a esta ceremonia de consagración. Pero semejante acto de culto no se deduce del Sal 48. Más bien, tenemos la impresión de que se celebraba la gloria e inexpugnabilidad de Sión «contemplando» las torres y baluartes de la ciudad. Pudiera ser que ya en el v. 9, con el verbo ראינו, se hiciera referencia a la procesión y al acto de contemplar de cerca las fortificaciones. Nos preguntaríamos también si, con esta ceremonia, no reinterpretó quizás Israel un acto que originalmente hubiese tenido carácter mágico. Este acto de poder mágico habría tenido en sus orígenes la finalidad de consolidar las fortificaciones de la ciudad, de manera parecida a como la marcha en torno a las murallas de Jericó (Jos 6) había tenido la finalidad de destruir sus fortificaciones (acto que recibió luego en Israel una nueva interpretación). Seguramente, no se puede hablar de una «procesión de acción de gracias» (H. Gunkel).

El hecho de contar las torres (v. 13), la contemplación 14-15
atenta de sus glacis (חיל, v. 14), y el examen (?) de sus torres maestras (ארמון, cf. el v. 4): todas estas observaciones debían de proporcionar una impresión inolvidable de lo fuerte que era la ciudad de Dios y del poder de protección que tenía. Las generaciones futuras oirán hablar de ello (cf. Sal 102,19). Ahora bien, todas las glorias de Sión señalan hacia Yahvé (cf. el v. 4): זה יהוה («¡Yahvé es así!», v. 15). El versículo final mira luego hacia el futuro y expresa la confianza de que Yahvé seguirá siendo siempre el mismo. Con su poder invencible, Yahvé «conducirá» a su pueblo. Con el verbo נהג («conducir»), la tradición local de Jerusalén es trasferida a la dimensión histórica de Israel. Yahvé (como un pastor) irá delante de su pueblo (Sal 78,52; Dt 4,27; Is 49,10; 63,14).

La mejor manera de explicar על־מות (si es que resulta posible dar una explicación) es considerar estas palabras como una forma apocopada de על־עלמות. Esa forma apocopada encajaría bien con el שיר del v. 1: על־עלמות שיר (cf. Sal 46,1). Peca de excesivamente imaginativa la interpretación de A. R. Johnson, que ve un contraste y oposición entre Yahvé, el «Dios de la vida», y *Mot*, la divinidad de la muerte, conocida especialmente por la mitologa de Ras Shamra; una mitología de la naturaleza. Johnson traduce así:

...Nuestro Dios existe eternamente y para siempre.
¡Condúzcanos él contra la 'muerte'!

(A. R. Johnson, *The Role of the King in the Jerusalem Cultus*, en *The Labyrinth*, ed. Hooke, 92).

Finalidad

En el interior del templo, la comunidad del antiguo testamento, mediante la prosternación y la glorificación de Yahvé, acentúa intuitivamente ante sus propios ojos el poder universal de su «gran Rey» (v. 10). El lugar en que Yahvé está presente es ensalzado como «delicia del mundo». La fama y renombre de Yahvé se difunde desde aquí hasta los confines de la tierra. Los poderes del caos que hacen su aparición en el escenario de la historia y se alzan contra el «gran Rey», son derrotados por éste, cuando hace su aparición dejándolos paralizados de terror. La ciudad de Dios es invencible, pero este carácter se funda únicamente en que Yahvé está en medio de ella (v. 4, cf. el comentario del Sal 46, especialmente bajo el epígrafe «Finalidad»). El poder protector de Dios ha quedado probado suficientemente. Y nadie puede ponerlo en duda. La comunidad del nuevo testamento tratará de entender el Sal 48 en relación con Mt 16,18. Pero tendrá que tener buen cuidado en que la majestad soberana de Yahvé no quede ensombrecida por el esplendor inmanente de ninguna «eclesialidad». También deberá tener muy en cuenta que todas las concesiones divinas de protección y salvación tienen significación y alcance universal. El «gran Rey», que está presente en la comunidad de Israel y protege la ciudad de Dios, en el lugar central de la tierra, guarda a la creación contra la irrupción del caos, que se desencadena en forma de naciones que se rebelan. Los juicios divinos garantizan la salvación del mundo. El gozo por este poder univesal de salvación y protección se halla presente en el Sal 48 no en sentido escatológico sino cultual. La realidad suprema del mundo es visible, como en una parábola, para la fe en adoración: para la fe que se halla plenamente en este mundo.

DE LA VANIDAD DE LA RIQUEZA HUMANA

Bibliografía: P. Volz, *Psalm 49*: ZAW 55 (1937) 235-264; J. Lindblom, *Die 'Eschatologie' des 49. Psalms*: Horae Soederblomianae I/1 (1944) 21-27; Chr. Barth, *Die Errettung vom Tod in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* (1947) 158-161; J. van der Ploeg, *Notes sur Psaume 49*: OTS 13 (1963) 137-172; R. Pautrel, *La Mort est leur pasteur (sur le texte du Ps 49,14)*: RSR 54 (1966) 531-536; E. Tromp, *Psalm 49: Armoede en rijkdom, leven en dood*: Ons Geestelijk Leven 45 (1968-1969) 239-251; G. von Rad, *Sabiduría en Israel* [Madrid 1985] 257s; L. G. Perdue, *The Riddles of Psalm 49*: JBL 93 (1974) 533-542; J. J. Slotki, *Psalm 49,13.21*: VT 28 (1978) 361ss; P. Casetti, *Psalm 49, eine Auslegung* (1981); G. Ravasi, *La speranza della salvezza definitiva nei Salmi 49 e 73*: PSV 9 (1984) 82-95.

1 Para el director del coro. De los hijos de Coré. Salmo.
2 ¡Oíd esto, pueblos todos,
escuchadlo, habitantes todos del mundo!
3 ¡los sencillos y los hijos de señores,
los ricos y los pobres por igual!
4 Mi boca anunciará sabiduría,
el pensamiento de mi corazón es prudencia.
5 Inclino[a] mi oído a la sentencia de sabiduría,
a la lira confío mi secreto.
6 ¿Por qué he de temer en días malos[b],
cuando la maldad de los engañadores[c] me rodee,
7 de los que confían en su opulencia
y se jactan de su gran riqueza?
8 'Pero'[d] nadie es capaz jamás de 'redimirse'[e]
o de pagar a Dios[f] un rescate,...
9 [¡Demasiado caro es el precio por el rescate de 'su'[g] alma;
tendrá que desistir de ello para siempre!][h]
10 ... para seguir viviendo eternamente,
para no ver la fosa.

11 Ciertamente, lo vemos: los sabios mueren.
Juntamente los locos y los imbéciles perecen.
Y dejan a otros sus riquezas[i].
12 'Sepulcros'[j] son su hogar para siempre,
su morada para todo el tiempo.
Sobre las tierras habían proclamado sus nombres[k].
13 Pero el hombre en su esplendor 'no considera'[l]
que es igual que el ganado, que es destruido[m].
14 Esta[n] es la suerte de los que están llenos de confianza;
el 'destino'[o] de los que se complacen en sus propias palabras: (Sela)
15 como un rebaño, la muerte los pastorea,
en la región de los muertos 'se hunden'[p]
........[q]
16 ¡Pero 'Yahvé'[r] redime mi alma,
me arrebata del poder de la región de los muertos[s]!
17 No temas, cuando un hombre se hace rico,
cuando 'acrecienta'[t] el esplendor de su casa.
18 Porque en la muerte nada se lleva,
su tesoro no desciende con él.
19 Aunque bendiga su alma mientras viva,
y 'ensalcen'[u] que 'le va bien'[v],
20 'tiene que reunirse'[w], no obstante, con la generación de sus padres,
que no ven la luz por siempre.
21 El hombre en su esplendor no considera
que es igual que el ganado, que es destruido.

5 **a** El TM parte de la concepción de que el maestro de sabiduría recibe el משל en un acto de inspiración. Difícilmente estará indicada una corrección (הַטּו אָזנכם, según el Sal 78,1).

6 **b** Las correcciones del versículo parten de supuestos que alteran el sentido. אירא en el v. 6a queda confirmado por אל־תירא en el v. 17a. En cuanto al significado de los asertos, cf. *infra* («Comentario»).

c El G lee עֲקֵבִי (probablemente en vista de איש en v. 8 y de אדם en 13,21). Pero habrá que seguir el TM. En cuanto al significado de עקב, cf. Jer 17,9.

8 **d** TM: «un hombre no redime a un hermano» o «un hermano no redime a un hombre». Según 8 manuscritos, habrá que leer probablemente אַךְ.

e Por analogía debiéramos leer *nifal* יִפָּדֶה (sobre el infinitivo absoluto *qal* en relación con una forma *nifal*, cf. Ges-K 113w).

f Tal vez, teniendo en cuenta la redacción elohísta, debiéramos leer יהוה.

g Siguiendo el G, sería correcto leer aquí נַפְשׁוֹ. El TM aplica el 9
sufijo a עֲקֵבַי en el v. 6b.

h El v. 9 debe entenderse como un paréntesis añadido secundariamente. La afirmación hecha en el v. 8, es corroborada aquí con mucho encarecimiento. El v. 10 enlaza sintácticamente y lógicamente con el v. 8.

i Podríamos preguntarnos si el v. 11b no encajaría mejor detrás 11
del v. 12. Eso nos proporcionaría un versículo lleno de sentido lógicamente (y también por lo que respecta a la métrica).

j El TM: «su ser íntimo» no se ajusta bien el sentido. Con G, ϑ', 12
T debemos leer קְבָרִים.

k Siguiendo a G, ϑ', S, hay que suprimir ב en בשמותם. Una antigua costumbre jurídica exigía que se pronunciara el nombre del nuevo propietario sobre un objeto (cf. *infra*, «Comentario»). El TM se indujo a error por la frase קרא בשם.

l El TM: «El hombre en su esplendor no (permanece) una noche». 13
En el v. 21 aparece, en lugar de ילין (el verbo, más comprensible), יבין. Los v. 13 y 21 pudieran sintonizar como una especie de «estribillo».

m נדמו como oración de relativo referida a כבהמות.

n זה no se refiere al enunciado anterior, sino al enunciado que 14
sigue en el v. 15. El סלה al final del v. 14 rompe esta conexión.

o En paralelo con דרכם del v. 14a, es preferible leer en v. 14b (de conformidad con Job 8,13) אָרְחוֹתָם = «sus caminos».

p El texto, en el v. 15, está corrompido de manera irreparable. 15
Tan sólo las primeras palabras pueden reconstruirse a modo de intento. Al hacerlo así, es preferible dar este nuevo orden a las palabras: כצאן מות ירעם לשאול שָׁחוּ וְיֵרְדוּ. שתו = «trasladaban» sería mejor, por tanto, corregirlo por שָׁחוּ = «se hunden», y וַיִּרְדוּ = «y dominaban (hollaban)» debe corregirse —según el contexto de לשאול— y adoptar una forma de ירד = «descender» (cf. el v. 18b).

q Es imposible una reconstrucción lógica de la segunda parte del v. 15. TM: «Y los sinceros los dominaban por la mañana y la forma de ellos (?) para consumir la región de los muertos, sin morada para él». Quizás, guiados por el contexto, pudiéramos considerar como «puntos firmes»: לְבַלּוֹת («para consumir») y מזבל («sin morada»). Se describe, por tanto, la suerte de los que han descendido a la región de los muertos. Eso es lo único que podemos sacar del texto, que tan desfigurado se halla.

r יהוה en vez de אלהים en la parte del Salterio revisada elohísti- 16
camente.

s מִיַּד־שאול pertenece a la segunda mitad del verso, y —evidentemente— está mal la interrupución que se hace por el *'atnāh*, ya que

no se reconoció el significado de la posición peculiar pero no anormal de כי (Sal 128,2).

17 t Quizás mejor con la puntuación יַרְבֶה = «acrecienta».

19 u El TM adoptó equivocadamente, a partir del v. 19b, la segunda persona. Esto es un error, como se ve evidentemente en el v. 20b a lo más tardar. Los v. 19-20 tratan del destino de muerte que aguarda al rico. Y, así, en lugar de ויודך, debemos leer seguramente ויודָה (el sufijo se refiere a נפש).

v También כי־תיטיב לך debe corregirse congruentemente: ייטַב לָה = «le va bien».

20 w En vez de תבוא, lógicamente: יָבוא.

Forma

El Sal 49 se ha trasmitido en condiciones textuales muy malas. Este hecho se refleja en parte en la métrica. El metro 3 + 3 es determinante, concretamente en los v. 2-8 y 13-21 (la segunda parte del v. 15 no es comprensible, cf. *supra*). En los v. 9-12, un análisis atento establecerá lo siguiente: v. 9: 3 + 2; v. 10: 2 + 2 (?); v. 11: 3 + 4 (3); v. 12: 3 + 3 (3); si colocamos el v. 11b detrás del v. 12b, entonces la estructura resultante tendrá un metro de 3 + 3.

Antes de entrar en las cuestiones del análisis del género, nos preguntaremos si posiblemente algunos versos o partes de versos han quedado incorporados secundariamente al salmo. H. Gunkel opina que los v. 11 y 16 deben considerarse adiciones. Estas adiciones, cree él, alteraron y distorsionaron el texto. Indudablemente, se trata de una opinión de peso. Pero hemos de señalar, no obstante, que Gunkel, en este lugar, se basó únicamente en consideraciones (muy idiosincrásicas) que tenían que ver con el contenido. Debemos acentuar que la supresión de los v. 11 y 16 por razones de forma es algo que está fuera de lugar. Por el contrario, el v. 9 debe entenderse seguramente como una glosa. Después de esta aclaración, y por lo que se refiere al género (*Gattung*) del Sal 49, señalemos en primer lugar que los elementos del lenguaje y del pensamiento de la «poesía sapiencial» aparecen en la mayoría de los versículos (H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 10, 2). Tal fue la clasificación tradicional. Más apropiado, desde el punto de vista del pensamiento y del material, sería clasificar el salmo como poesía didáctica. Cf. Introducción § 6, 5. Por de pronto, el introito del salmo marca ya su impronta en

todo el conjunto. En los v. 2s tenemos un llamamiento didáctico de apertura (cf. Dt 32,1; Is 28,23). Para una explicación de lo que es el «llamamiento didáctico de apertura», cf. H. W. Wolff, BK XIV/1, 122. El contenido como tal podremos asignarlo —lo mismo que los Sal 73 y 139— al grupo de los poemas acerca de problemas y reflexiones (G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, 69). No debe pasarnos inadvertido el hecho de que elementos de los cánticos de oración de individuos han influido, y por cierto intensamente, en la poesía didáctica (tanto en las peticiones como en las descripciones de una situación desgraciada, y también en la acción de gracias). En los v. 17s se imita la forma de un oráculo de salvación. Cf. J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 (1932) 81-92. Aunque los ecos de los mencionados «géneros» parezcan ser algo así como una estilización, no tenemos derecho a eliminar los sucesos que sirven de fundamento. H. Gunkel procedió muy acertadamente en su comentario, ateniéndose a esto. Para llegar hasta el «género» en toda su pureza, el mencionado especialista efectuó correcciones. Pero concuerda con la voluntad de dar testimonio en los poemas didácticos del Salterio, el hacer referencia a un acontecimiento, por poco claro que sea. La confesión del v. 16 es la expresión más nítida de las conexiones no abandonadas que nos recuerdan un cántico de acción de gracias, pero que ahora han quedado incorporadas a la poesía didáctica como expresión de confesión y de absolución (o, mejor dicho, redención).

Marco

Si nos atenemos al TM, no podremos menos de observar que el autor del Sal 49 estaba rodeado de enemigos (v. 6); sufría bajo la opresora superioridad de personas ricas (v. 7). Como cantor inspirado (v. 5), el salmista revela en los v. 8-15 el trasfondo del terrible destino de muerte que ha sido decretado ya contra los potentados imprudentes y seguros de sí mismos. Como el autor del Sal 73, el cantor del Sal 49 conoce también el «misterio final»: אבינה לאחריתם (Sal 73,17b). Esta «revelación», captada carismáticamente, se resume luego en el v. 16 en una frase de cántico de acción de gracias. Después, en los v. 17ss, el salmista trasmite su experiencia para que sirva de consuelo a todos aquellos que, lo mismo que él (v. 6), tienen que sufrir bajo la presión de personas influyentes y poderosas. La experiencia decisiva adquirida por el cantor en sus propios días malos (v. 13), la com-

parte con quien sufre por hallarse en una situación parecida (v. 21). Pero el poema didáctico se eleva sobre todas las relaciones específicas y se dirige «a los ricos y los pobres por igual» (v. 3). Al rico se le hace una advertencia, y al pobre se le consuela. Ahora bien, la sabiduría del Sal 49 no tiene sus raíces en un acto teórico de contemplación sino en la realidad de un encuentro con Dios (v. 16), en el acontecimiento de revelaciones que traen salvación. El Sal 49 es el resultado de una respuesta de petición y acción de gracias, determinada por las «enseñanzas sapienciales». El acontecimiento de la desgracia y de la ayuda recibida se desvela como instrucción y en forma universalizadora (v. 5). El cántico se cuenta entre los salmos tardíos del antiguo testamento y se aplica al círculo de los «pobres». Acerca de estos «pobres», cf. Introducción § 10, 3. Evidentemente, la situación era que en una tradición específica o en un período determinado de la historia de Israel, la actividad nefasta de personas ricas y malvadas constituía una prueba dura y atormentadora para los pobres (cf. Sal 73).

Comentario

1 Sobre למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. Sobre לבני־קרח, cf. el comentario del Sal 42,1. Sobre מזמור, cf. Introducción § 4, núm. 2.

2-5 El Sal 49 comienza con una introducción relativamente amplia (v. 2-5). Como un profeta, el cantor se dirige a un auditorio inmenso: «pueblos todos», «habitantes todos del mundo». חלד, que ofrece problemas textuales en el Sal 17,14, es un término para designar el «mundo» y que aparece únicamente en este pasaje del antiguo testamento. El G traduce חלד por ἡ γῆ en Sal 17,14, y por ἡ οἰκουμένη en Sal 49,2. El mensajero de Dios (v. 5) se siente obligado a hacer su proclamación ante el mundo entero. Pero el cántico va dirigido particularmente a los «ricos y pobres». El paralelismo, con su efecto de quiasmo, muestra que la combinación en estado constructo בני אדם puede tener el sentido de «gente sencilla», mientras que בני־איש designa a los «hijos de señores», a la «gente distinguida» (cf. el comentario sobre el Sal 4,3). El contenido del mensaje es חכמות = «sabiduría» (v. 4). De esta manera se determina, incluso terminológicamente, el carácter básico de todo el salmo. La «sabiduría» es, indudablemente, el acto de pensar, de reflexionar y de comunicar efec-

tuado por el corazón humano. Pero su contenido está inspirado. El v. 5 se ocupa del misterio de la inspiración. El autor inclina su oído, se abre al otro mundo, para escuchar la sentencia decisiva que servirá para aterrar a los ricos y consolar a los pobres. משל es aquí la «sentencia de sabiduría» (en el G: παραβολή); cf. O. Eissfeldt, *Der* māschāl im Alten Testament (1913); J. Pirot, *Le* māschāl *dans l'Ancien Testament*: RScR 37 (1950) 565-580; A. R. Johnson, מָשָׁל: VT Suppl 3 (1955) 162-169. Sobre este anuncio que se hace en el v. 5, cf. Sal 78,2. Es digno de tenerse en cuenta que las «sentencias de sabiduría» se consideran inspiradas por Dios. No queramos ver en ello una «manipulación efectuada por el profetismo tardío». Lejos de eso, la esencia misma de la חכמה del antiguo testamento consiste en hallarse enraizada por principio en la realidad de Dios, en la יראת יהוה (el «temor de Yahvé», Prov 1,7). Es digno de tenerse en cuenta también que los poemas de sabiduría se cantaban con acompañamiento de la lira. Sobre כנור, cf. K. Galling, BRL 390s. El misterio (G traduce חידה por πρόβλημα) se «revela» en el cántico inspirado.

En primer lugar, el cantor rememora en los v. 6-7 las des- 6-7
gracias de sus «días malos» (cf. Sal 27,5; 41,2 y *passim*), en los que se veía rodeado por la «maldad» de personas ricas (y, por tanto, influyentes). A propósito de עון en el sentido básico de «una intención que no está de acuerdo con la voluntad de Dios», cf. L. Köhler, *TheolAT*[3], 158. Se trata de poderosos que confían en su riqueza (v. 7) para engañar a los que no tienen influencia —a los pobres— y tener ventaja sobre ellos. La pregunta introducida por למה («¿por qué?») nos trasmite una situación real de desgracia; nos hace ver la terrible perplejidad de quienes se hallan desamparados a merced de los ricos y poderosos. El cantor ha vivido, él mismo, esa situación.

En el lamento de quien se ve rodeado de enemigos, se suele 8-15
implorar a Yahvé para que se alce contra los adversarios y los aniquile (cf. el comentario de Sal 7,7s). En los salmos más tardíos —especialmente en los influidos por la poesía sapiencial—, el implorado y esperado veredicto de Dios contra los enemigos se presenta como un juicio claro ya y perceptible desde ahora. El destino sombrío de la muerte deja sentir ya su influencia en la vida del rico y la sitúa en condición desesperada. La persona poderosa y segura no está en condiciones de rescatarse a sí misma de ese destino de muerte (v. 8). Sobre el significado de פדה, cf. J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*

(1940) 16. A propósito de פדה en el sentido de «rescatarse a sí mismo de la pena de muerte mediante un pago», cf. Ex 21,29s; Prov 6,35; 13,8. Dios mismo pronuncia, por medio de la muerte, un juicio sobre el rico (v. 8b); de la mano de Dios no puede el poderoso rescatarse. La influencia del rico está sometida aquí a límites insuperables. En el v. 9 se acentúa con especial vigor la impotencia final y reconocible en todo momento, del rico y poderoso: el rescate de la נפש es «inasequible». En este punto, el rico tiene que renunciar y abandonar sus fines y propósitos de glorificación propia. El no puede «vivir eternamente» (v. 10) ni puede escapar de la fosa ni evadir la región de los muertos.

El v. 11 proporciona algunas dificultades. En primer lugar, podríamos colocar seguramente el v. 11b detrás del v. 12b, porque así encaja muy bien esa parte del versículo. Pero entonces tendremos que preguntarnos a propósito del v. 11a: ¿cómo hay que entender ese enunciado? Evidentemente, el salmista quiere señalar a nuestra atención una situación que se observa por doquier; de esta manera hay que entender, en todo caso, la introducción כי יראה. Ahora bien, el v. 11a ¿querrá decirnos que la muerte es el gran «igualador» (Gunkel)? ¿que es un hecho bien asentado que tanto los sabios como los necios mueren? ¿dónde se halla, entonces, el acento significativo dentro del contexto del salmo? El v. 11a ¿será después de todo (como supone Gunkel) una máxima que se introdujo secundariamente en el cántico? Quizás podamos arriesgarnos a dar la siguiente interpretación: «los sabios mueren (es decir, los que piensan acerca de su propio fin y permanecen cerca de Dios, tienen que morir); ¿cuánta mayor verdad será que los ricos obcecados y necios (cf. el v. 13) han de perecer?». A pesar de todo, el significado del v. 11a sigue siendo difícil dentro del contexto. G. von Rad afirma: «Hasta el momento nadie ha logrado dar una explicación satisfactoria del v. 11» (G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, 258, nota 16). Sobre el Sal 49, cf. también: G. Fohrer, KuD 14 (1968) 256ss. En todo caso (dentro del contexto del salmo entero), la intención del v. 11 es declarar: «Una fe vacilante sólo podrá consolidarse en el conocimiento de una normativa fundamental, que preside la vida humana» (G. von Rad, 258).

No obstante, el v. 12 se entiende bien dentro del contexto. Los ricos no pueden comprarse la «vida eterna», la comunión permanente con Yahvé, el cual es la vida. Los sepulcros son sus hogares (Ecl 12,5) «para siempre». La muerte los separa de todas las riquezas. En el v. 12b se describe la actividad poderosa de los ricos, que como reyes proclaman sus nombres sobre las tierras

(2 Sam 12,26ss). קרא שם designa un acto jurídico por el que tiene lugar una transmisión de dominio (cf. K. Galling, *Die Ausrufung des Namens als Rechtsakt in Israel*: ThLZ [1956] 67-50). Sobre el v. 12b, cf. Is 5,8; Lc 12,16-21. Cuando llega la muerte, los ricos tienen que dejar a otros todos sus bienes y propiedades (v. 11b; Sal 39,7; Eclo 14,15). En medio de su esplendor, el rico (designado conscientemente en el v. 13 como אדם), no se da cuenta de lo perecedero que él es. Fenece lo mismo que el ganado (cf. Ecl 3,19). El v. 14 introduce luego una descripción de los ricos que tiene gran poder evocador. Mientras los acaudalados hablan insensatamente, seguros de sí mismos y con autocomplacencia (cf. Sal 73,6ss), se parecen a un gran rebaño impulsado ya por la muerte hacia el averno. Podríamos preguntarnos si la «personificación» de la מות («muerte») recuerda en algo a la divinidad *mōt* que conocemos por los textos de Ras Shamra. Lo importante es que los ricos, ahora ya, en mitad de la vida, son impulsados por la מות que los lleva hacia abajo, hacia el שאול. En cuanto al significado de שאול, cf. el comentario de Sal 6,6. Ahora bien, la מות se halla al servicio de Dios (v. 8b) y ejecuta el juicio divino sobre los potentados malvados.

En el versículo 16 el salmista vuelve sobre su propia suerte. 16
mos en el v. 6, se hallaba rodeado de poderosos engañadores. Los v. 8-15 revelan (por inspiración) el destino de muerte de esas pesonas ricas e influyentes. Pero ¿cómo habrá que entender ahora el v. 16, versículo difícil que ha sido objeto de muchas discusiones? Como veremos por el «excursus» que se va a ofrecer a continuación, lo decisivo es la comprensión de לקח. El verbo nos recuerda las tradiciones acerca de Henoc y Elías (Gén 5,24; 2 Re 2,3.5). Su significado básico, aquí, es «arrebatar». «Por eso lo más probable es que haya que interpretar esta frase como expresión de la esperanza en una vida de unión con Dios, que supera los límites de la muerte. Lo que sabemos de las ideas vigentes en el Israel postexílico a propósito del más allá es tan impreciso que no podríamos rechazar, sin más y como imposible, esta interpretación de la frase que nos ocupa» (G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, 259). Así piensa también H. W. Wolff: «La superación de la angustia de la muerte se manifiesta no en una cierta esperanza del más allá, sino en la serena certeza de que la comunión con Yahvé por razón de su fidelidad no puede acabar con la muerte» (*Antropología del antiguo testamento* [Salamanca 1975] 150).

En la interpretación del v. 16 hay que tener en cuenta dos relaciones.

1. El v. 16 pudiera entenderse como la contrapartida —una contrapartida de acción de gracias— de los v. 6-7. En ese caso, el v. 16 tendría el sentido de una triunfante certidumbre: Yahvé rescata mi נפשׁ del poder de los enemigos, que en los salmos se considera de ordinario como la «esfera del שׁאול». Esta certidumbre estaría llena de sentido después de la apertura que se hace en los v. 8-15. Si se reconoce esta relación, entonces no podemos hablar de una esperanza de una vida después de la muerte en vista del v. 16, pero sí de la certidumbre de que Yahvé salva de la esfera de la muerte. En este sentido interpreta Chr. Barth el Sal 49,16 (Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* [1947] 158ss). Esta comprensión se corrobora, entre otras cosas, por el enunciado que se hace en el v. 11a: חכמים ימותו («los sabios mueren»). En el v. 11a el חכם («sabio»), el cantor de nuestro salmo (v. 4), reconoce que él se halla también bajo el destino universal de la muerte.

2. Sería también posible una relación de pensamiento enteramente distinta. Podríamos concebir el v. 16 como contrapartida del v. 8, teniendo en cuenta especialmente que ambos versículos son introducidos por אַךְ. פדה en el v. 16 tendría que entenderse entonces en el sentido de la aplicación de las palabras determinantes del v. 8. Para decirlo con otras palabras: en el v. 16 se piensa en la redención del destino de la muerte. Mientras que el rico no puede pagar a Dios ningún rescate por su נפשׁ a la hora de la muerte (v. 8), Yahvé mismo interviene en favor de los pobres, los rescata del שׁאול y los «arrebata». לקח habría que entenderlo, por tanto, en el sentido de Gén 5,24 y 2 Re 2,3ss; mediante una intervención extraordinaria, Yahvé —en la muerte— rescata del שׁאול a los pobres que en vida habían estado oprimidos (v. 6-7). Este significado de לקח podría admitirse también en el Sal 73,24. Sobre esta interpretación cf. J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament* (1940) 16. Stamm sostiene incluso la opinión de que en el v. 16 se revela el misterio anunciado en el v. 5: «El ser arrebatado hasta Dios es el consuelo del pobre frente a la injusticia del mundo» (17). Así piensa también G. von Rad, *TeolAT* I, 494. Si seguimos esta interpretación, entonces se expresaría en el Sal 49,16 una verdadera certidumbre de la resurrección. Se asentaría una idea como la que resalta en el nuevo testamento, por ejemplo en la parábola del hombre rico y del pobre Lázaro (cf. H. Gressmann, *Vom reichen Mann und armen Lazarus*, Abh. d. kön.-preuss. Akad. d. Wiss. [1918]). Esta interpretación del Sal 49,16, tal como se expuso en último lugar, ha sido discutida por L. Wächter, *Der Tod im Alten Testament* (1967) 196. Acentúa rigurosamente el paralelismo de los miembros que aparece en el v. 16 y declara: «El enunciado no nos hace presentir nada acerca de un arrobamiento, sino que encaja en la serie de pasajes análogos de los salmos, que hablan de que se nos libre de una muerte mala y temprana. Así que es preferible renunciar al Sal 49 como prueba de una esperanza que va más allá de la muerte» (196). Ahora bien, esta renuncia ¿se basa realmente en hechos? ¿no pertenece el Sal 49 al contexto de aquellos poemas didácticos y de problemas, que se da también en el Sal 73? Y ese contexto ¿no

debiera ser determinante a la hora de dar una interpretación? A propósito del Sal 73,24, L. Wächter da la siguiente explicación: «Se expresaría, por tanto, la esperanza de que la comunión con Dios, experimentada como dicha perdure más allá de la muerte» (197). Señalemos, finalmente, que no hay necesidad imperante —ni por la forma ni por el contenido— de suprimir el v. 16.

Mediante las revelaciones introducidas por אַךְ en los v. 8ss y 16, el salmista expresó ciertos hechos. Ahora, con consuelo y solaz, se vuelve a todos los que (lo mismo que él) suspiran bajo la presión de potentados influyentes (cf. v. 6-7). En los v. 17-21 la «comunicación» (v. 8-16) se reviste de la forma de exhortación y se repite de nuevo. Es notable que el poeta sapiencial vea ya un peligro amenazador en el hecho de hacerse rico (v. 17): un peligro que se cierne sobre el pobre y constituye una prueba desgarradora para su fe en el Dios justo (cf. Sal 73,2ss). En cuanto al pensamiento, el v. 18 corresponde a los v. 12b.11b. El v. 19 describe al hombre contento de sí mismo que se «bendice» a sí mismo, es decir, que se proporciona a sí mismo las energías vitales para prosperar y que disfruta plenamente de su abundancia (cf. Lc 12,19). El v. 20 corresponde a los enunciados que se hacen en el v. 12 y el v. 21 recoge de nuevo la idea del v. 13. 16-21

Finalidad

Hemos de partir del hecho de que los ricos, con su vida opulenta, no sólo irradian tentación y duda en la justicia de Dios (cf. v. 17ss y Sal 73), sino que además rodean incluso al pobre como enemigos engañosos (v. 6). La decisión sobre las razones últimas de esta confusa situación vital corresponde a Dios. El misterio es anunciado a través del cantor sapiencial inspirado (v. 5). Y como las implicaciones del contraste entre pobres y ricos repercuten sobre todos los seres humanos, por eso el autor pasa de sus propias experiencias (v. 6-7) a proclamar un mensaje de amplitud universal: v. 2-5. El contenido esencial del anuncio carismático es la referencia visionaria al hecho de que los ricos, que tan seguros están de sí mismos y tan contentos de sí mismos, son —en medio del esplendor de su vida— como ganado que se lleva al matadero de la muerte. Ya les va empujando la מוֹת para que desciendan al שְׁאוֹל, y ellos no tienen medios ni posibilidades de recatarse de ese destino de muerte, que entenebrece ya desde ahora toda su vida (v. 8s). En cambio, el pobre, que pone toda

su esperanza en Dios (el cantor de nuestro salmo se halla en medio del campo de tensión: «petición-acción de gracias»), es rescatado del שאול por Yahvé mismo, y de manera incomparable es arrebatado de la existencia de sombras que se da en la región de los muertos. Lc 16,19ss es la gran visualización del contenido esencial del Sal 49. El punto decisivo está en Lc 16,25: «Recuerda, hijo, que ya recibiste tus bienes durante la vida y Lázaro, en cambio, males. Ahora él está aquí consolado mientras tú estás atormentado». Esta gran «inversión de todas las cosas» aparece ya en el Sal 49. Sin embargo, habrá que tener en cuenta que (tanto aquí como en Lc 16,19s) el pobre y el rico, en su vida actual, reciben mensajes específicos sobre el fin. Ese «fin» es el verdadero destino al que van a parar todos los caminos, el verdadero *telos* de procesos complicados y opacos. Podremos afirmar seguramente, con G. von Rad, que la fe —en medio de sus tentaciones e inquietudes— se ve consolidada de nuevo «al conocer que en la vida hay un orden básico que rige a todos los hombres». Pero Sal 49 no se ocupa sólo del orden sapiencial que existe en la vida sino también de los mensajes carismáticos de realidad en los que se revela ya «el fin» de todas las cosas a la luz de las experiencias que se expresan, por ejemplo, en los cánticos de acción de gracias de los individuos en Israel (cf. la confesión de fe que se hace en el v. 16). Pero hay también impulsos proféticos perceptibles allá donde el mensaje de la realidad, en la poesía didáctica, se halla bajo el signo del juicio y desarma al imponente mundo de la riqueza y del éxito.

LA MANIFESTACION DE YAHVE PARA CELEBRAR JUICIO

Bibliografía: W. Caspari, *Kultpsalm 50*: ZAW 45 (1927) 254-266; G. von Rad, *El problema morfogenético del hexateuco*, en Id., *Estudios sobre el AT* (Salamanca 1976) 11-80; P. Auvray, *Le Psaume L. Notes de grammaire et d'exégèse*: RB 53 (1946) 365-371; E. Baumann, *Struktur-Untersuchungen im Psalter I*: ZAW 61 (1945-1948) 159-169; A. Weiser, *Zur Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult: Die Darstellung der Theophanie in den Psalmen und im Festkult*, en *Bertholet-Festschrift* (1950) 513-531; N. H. Snaith, *Hymns of the Temple* (1951); E. Würthwein, *Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede*: ZThK (1952) 1-16; E. Beaucamp, *La Théophanie du Psaume 50 (49)*: Nouvelle Revue Théol. 91 (1961) 897-915; W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen* (1961); H. P. Müller, *Die kultische Darstellung der Theophanie*: VT 14 (1964) 183-191; F. Schnutenhaus, *Das Kommen und Erscheinen Gottes im Alten Testament*: ZAW 76 (1964) 1-21; A. M. Dubarle, *La manifestation théophanique de Dieu dans la liturgie d'Israël*: Lex Orandi 40 (1967) 9-23; A. Maillot, *Une liturgie d'alliance? Psaume 50*: BiViChr 80 (1968) 14-20; N. H. Ridderbos, *Die Theophanie in Psalm 50,1-6*: OTS 15 (1969) 213-226; Jörg Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit:* WMANT 35, 1970, 125-127; E. Kutsch, *'Bund' und Fest. Zu Gegenstand und Terminologie einer Forschungsrichtung*: Theol. Quartalschrift 150 (1970) 299-320; M. Mannati, *Le Psaume 50 est-il un* rîb?: Semitica 23 (1973) 27-50; H. Gese, *Psalm 50 und das alttestamentliche Gesetzesverständnis*, en *Festschr. f. E. Käsemann*, 1976, 57-78; H. Gese, *Psalm 50 und das alttestamentliche Gesetzesverständnis*, en *Rechfertigung. FS E. Käsemann* (1976), 57ss; H. Schweizer, *Form und Inhalt. Ein Versuch, gegenwärtige methodische Differenzen durchsichtig und damit überwindbar zu machen. Dargestellt anhand von Ps 50*: BN 2/3 (1977) 35-47; J. M. H. Bos, *Oh, when the Saints. A Consideration of the Meaning of Psalm 50*: JStOT 24 (1982) 282-295; L. C. Allen, *Structure and Meaning in Psalm 50*: VoxEv 14 (1984) 17-37.

1 **Salmo de Asaf.**
Dios, Dios[a]**, Yahvé**
habla y llama a la tierra
desde el nacimiento del sol hasta su ocaso.

2 Desde Sión, corona de hermosura, él resplandece ‘’[b];
3 viene nuestro Dios y no calla.
Le precede fuego voraz,
le rodea tempestad violenta.
4 Llama al cielo allá arriba[c]
y a la tierra. Quiere juzgar a su pueblo.
5 «¡Reunidme a mis piadosos[d],
a los que en el sacrificio hicieron conmigo un pacto!».
6 Y los cielos proclamarán su justicia,
que él es un ‘Dios de justicia’[e]. Sela.
7 ¡Escucha, pueblo mío, quiero hablar,
Israel, quiero testificar contra ti!
Yo soy ‘Yahvé’[f], tu Dios.
8 No te acuso por tus sacrificios,
tus holocaustos están siempre ante mis ojos.
9 ¡No acepto el toro de tu casa,
ni los machos cabríos de tus apriscos!
10 Porque mías son las bestias del bosque,
los animales que hay en los ‘montes de Dios’[g].
11 Conozco todas las aves ‘de las alturas’[h];
lo que se mueve en el campo me pertenece.
12 Si yo tuviera hambre, no te lo diría,
porque me pertenece la tierra y su plenitud.
13 ¿Acaso como carne de toros
y bebo sangre de machos cabríos?
14 ¡Ofrece ‘a Yahvé’[i] acción de gracias
y paga al Altísimo tus votos!
15 ¡Llámame en el día de la angustia,
yo te salvaré y tú me honrarás[j]!
16 Pero Yahvé dice al malvado:
¿Por qué enumeras mis mandamientos
y tomas mi pacto en tus labios;
17 mientras aborreces la disciplina
y a tus espaldas echas mis palabras?
18 Si ves a un ladrón, te juntas a él,
y con adúlteros te asocias.
19 Tu boca se desata en maldad,
y tu lengua trama delitos.
20 Dices ‘cosas vergonzosas’[k] sobre tu hermano,
lanzas calumnias contra el hijo de tu madre.
21 Estas cosas has hecho; si yo guardara silencio,
(entonces) pensarías que soy[l] como tú.
Te lo reprocho y lo pongo delante de tus ojos.

22 **¡Pensadlo bien, los que os olvidáis de Dios,**
no sea que yo despedace, y no haya quien salve!
23 **El que ofrece acción de gracias me honra.**
Al que camina 'rectamente'[m], le haré ver 'mi'[n] salvación.

a אל אלהים no puede traducirse por «Dios de dioses». Pero no debemos corregir este vigoroso introito con su acumulación de nombres divinos (cf. Jos 22,22). 1

b אלהים debe suprimirse por razones métricas. Juntamente con el hemistiquio יבא אלהינו ואל־יחרש tendremos así una doble cadencia de ritmo cuaternario. 2

c Acerca de מעל en sentido adverbial, cf. Gén 27,39; 49,25. 4

d Mientras que el TM trasmite palabras de Dios en estilo directo, en el G y S se dice לו חֲסִידָיו. 5

e El TM dice: «que Dios es juez». Pero, teniendo en cuenta la estructura de la frase, será mejor —probablemente— separar de manera distinta las consonantes: אלהי מִשְׁפָּט. 6

f En el Salterio revisado elohísticamente, debemos suponer que la lectura original de este pasaje era: יהוה. 7

g בהררי־אלף tendría que traducirse por «montes de bueyes». Pero lo mejor será leer: בהררי־אל (según el Sal 36,7). 10

h הרים es imposible, si tenemos en cuenta הררי en el v. 10. El G, el S y el T leen שָׁמַיִם o מָרוֹם. 11

i Cf. la nota f. 14

j Aquí se efectúa a menudo una corrección deliberada del original וַאֲכַבְּדֵךְ (cf. Sal 91,15) y se la considera obvia. Pero quizás debamos seguir el TM. 15

k El TM dice: «estás sentado»; pero teniendo en cuenta el paralelismo de los miembros y también la estructura del hemistiquio, debiéramos leer בֹּשֶׁת (metátesis de consonantes). 20

l El infinitivo constructo היות es sintácticamente imposible en este lugar. Habrá que leer probablemente היו (K. Budde). 21

m TM: «y el que prepara el camino, la calzada». Tal comprensión del texto es imposible. Lo mejor sería leer (con Graetz y con Gunkel) וְתָם דרך (cf. Job 4,6; Prov 13,6). 23

n בישע אלהים no encaja en la estructura métrica; habrá que leer probablemente בישעי.

Forma-Marco

La forma del texto del Sal 50 es transparente; el metro es uniforme en todas partes. Después de introducirse el v. 1 con un

verso de tres miembros (3 + 3 + 3) y los v. 2/3aα con una doble cadencia de ritmo cuaternario, no se rompe ya virtualmente la cadena de las cadencias de ritmo ternario. Unicamente hay excepciones en los siguientes versículos: en el v. 7: 3 + 3 + 3, en el v. 18: 4 + 3, en los v. 21.23: 3 + 4, y en el v. 21b resalta una cadencia cuaternaria, que tal vez forme paralelismo con la fórmula de introducción que hay en el v. 7aα. Las palabras ולרשע אמר אלהים (v. 16) deben considerarse probablemente una glosa.

La estructura del salmo es la siguiente: descripción de la manifestación de Dios y llamamiento para que se reúnan los חסדים en los v. 1-6; se habla luego del sacrifico en la primera sección del cuerpo del salmo, v. 7-15, y de la debida obediencia a las expresiones de la voluntad de Yahvé, v. 16-23. Es notable el hecho de que, en las tres partes, hay palabras de Yahvé en primera persona: en el v. 5 es Yahvé mismo quien habla; en el v. 7 la fórmula שמעה עמי ואדברה introduce un discurso divino bastante largo que no se interrumpe sino en el v. 16aα mediante una nueva introducción (de carácter secundario): אלהים אמר ולרשע. Por eso, el carácter fundamental del salmo es profético. Pero esta observación lleva consigo un problema difícil y de una magnitud que sólo se ha reconocido recientemente. Los enunciados del Sal 50 ¿son «imitaciones de una manera profética de pensar y hablar» (H. Gunkel) efectuadas en una época posterior (tal vez a fines del destierro), o tenemos aquí testimonios de una profecía que hace su aparición en el culto? S. Mowinckel, G. von Rad, A. Weiser y E. Würthwein se declararon en favor de la segunda interpretación. Weiser cree que el salmo es una «liturgia». Surge entonces la cuestión de si el Sal 50 es poesía que imita la forma artística profética, o de si hay que presuponer una situación cultual viva. Además del problema que acaba de indicarse, hemos de examinar al mismo tiempo la cuestión de crítica de las formas acerca del género literario de salmo que tenemos ante nosotros. También en este caso una visión de conjunto servirá para orientarnos. H. Gunkel incluye el Sal 50 en el grupo de los «salmos proféticos» (H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 9). A. Weiser lo considera una «liturgia». Presupone este último el culto de un día de fiesta, en el que las dos partes del Sal 50 tendrían su «Sitz im Leben»: la teofanía y las palabras de juicio. Pero precisamente en este punto los problemas se agudizan. Porque no cabe duda de que la cuestión acerca del grupo de formas, al que debe asignarse el Sal 50, debe plantearse en conexión directa con la determinación del «Sitz im Leben», es decir, del culto de la festividad. Ahora bien, surge inmediatamente la dificultad:

¿en qué culto de festividad hay que pensar? ¿qué «Sitz im Leben» constituye nuestro punto de partida? Es digno de tenerse en cuenta que ya Calvino, en su comentario de los salmos, avanzó la idea de una situación cultual en la que se renovaba en una fiesta (*sollemni ritu*) la memoria del pacto de Dios (*ac si Deus foederis sui memoriam renovaret*). A este propósito, debemos informar sobre estudios que interpretan el Sal 50 a base de una «fiesta de renovación del pacto».

Mientras que S. Mowinckel en los *PsStud* II integró completamente el proceso de un ceremonial de renovación del pacto en el complejo cultual más amplio del festival dramático-mítico de la entronización de Yahvé (y así siguió haciéndolo todavía en la obra, publicada en 1927, que tiene por título: *Le décalogue*), A. Alt fue el primero que, en su investigación de las leyes apodícticas, enfocó el acto cultual de la renovación —repetida periódicamente— del pacto como el acontecimiento predominante del culto en la historia incipiente de Israel. Sus tesis pueden resumirse de la siguiente manera: a) La ley apodíctica de Dios tiene su «Sitz im Leben» no en un acto secular sino en un acto de culto. b) El ceremonial solemne al pie de los montes Ebal y Garizín (Dt 27) nos permite conocer semejante acto cultual de la trasmisión cultual de la ley apodíctica. c) En Dt 31,10s una ordenanza reglamenta el acto de culto que ha de tener lugar «cada siete años». d) La celebración de la renovación del pacto y de la transmisión de la ley, que debe tener lugar «cada siete años», debe considerarse conjuntamente con el precepto sagrado de dejar periódicamente las tierras en barbecho y con la cancelación de todas las responsabilidades contraídas por motivos jurídicos y por deudas. En consecuencia, la fiesta del pacto sería una institución del antiguo Israel. La exposición de A. Alt nos hace pensar que esta institución de los primeros tiempos no pudo imponerse durante largo tiempo, sino que dejó ya de aplicarse en tiempos antiguos. Ahora bien, la «fiesta de la entronización de Yahvé», tan importante para S. Mowinckel, desaparece por completo del horizonte en la exposición de Alt (y también en los estudios de G. von Rad). Mientras que Alt, en sus investigaciones de crítica de las formas sobre la ley apodíctica, llegó a formular la tesis de que Israel tenía una fiesta de renovación del pacto, G. von Rad llegó a esta misma tesis por medio de su investigación de crítica de las formas acerca de toda la perícopa del Sinaí. En la historia cultual de Israel se concedía gran importancia a esta fiesta. Todos los años (también probablemente en tiempo de los reyes) debió de celebrarse el gran ceremonial. Por este motivo, G. von Rad separa la fiesta de la renovación del pacto de sus conexiones del precepto sagrado del barbecho y del año del jubileo que eran tan importantes en las investigaciones de Alt, y amplía de esta manera la esfera de aplicación de esta fiesta. Finalmente, A. Weiser, en su comentario de los salmos, atribuía amplio rango y significación a la fiesta del pacto. Para S. Mowinckel, la fiesta de la

entronización de Yahvé atraía y unificaba, como poderoso imán, los fragmentos más dispares del antiguo testamento; para A. Weiser, la «fiesta del pacto» es la clave para entender la mayoría de los salmos.

En las cuatro primeras ediciones del presente comentario, se adoptó la concepción de que había que introducir una diferenciación en la historia del culto. Sigue una breve exposición: 1. Debía aceptarse la tesis de A. Alt en el sentido de que un acto cultual de renovación del pacto es algo que debe suponerse en el antiguo Israel: un acto cultual que iba asociado con el precepto sagrado del barbecho que debía observarse «cada siete años»; esta fiesta dataría de los primeros días de Israel. 2. Deben rechazarse todas las integraciones de una «fiesta de renovación del pacto» en una fiesta de la entronización de Yahvé, ya que debe cuestionarse la existencia de una fiesta de entronización divina (cf. Introducción § 10, 1). 3. La ceremonia de la renovación del pacto tenía en el culto de Israel una historia que es difícil de captar; como esa fiesta —según parece— cayó en desuso muy pronto, algunos textos del antiguo testamento indican que la institución cultual tuvo —indudablemente— un lugar en Jerusalén, pero que en el tiempo de los reyes la restauración de las relaciones entre Dios y su pueblo tenían lugar en un solemne acto de culto divino en época de extensas reformas (por ejemplo, en tiempo de Ezequías y de Josías; cf. H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* [1954] 49ss). Esto explicaría el hecho de que el Salterio no contenga más que un reducido número de testimonios de un ceremonial de renovación del pacto. En realidad sólo podríamos mencionar los Sal 50; 81. En relación íntima con todas estas hipótesis y reflexiones se hallan las cuestiones relativas a quién es el hablante en las palabras de juicio del Sal 50,7ss. ¿Se trata realmente de un profeta (de un profeta cultual)? ¿o se trata incluso de una figura de «mediador del pacto» (H.-J. Kraus, *Psalmen*, ediciones 1-4)?

En investigaciones recientes se ha cuestionado toda la institución de una «fiesta de renovación del pacto». Nos limitaremos a exponer aquí los argumentos esenciales:

1. Ya en 1955 E. Kutsch, en su tesis defendida en Maguncia, declaraba: «Una fiesta anual de renovación del pacto que debiera celebrarse en la fiesta de los Tabernáculos, o incluso una fiesta de los Tabernáculos que debiera entenderse como fiesta de renovación del pacto, no existió nunca con suma probabilidad» (E. Kutsch, *Das Herbstfest in Israel* [1955] 158). Estas tesis, juntamente con el hecho de cuestionar la comprensión tradicional de ברית, volvieron a repetirse en el estudio de E. Kutsch, *'Bund' und Fest*: Theol. Quartalschrift 150 (1970) 299ss.

2. El intento de relacionar la hipótesis del culto del pacto con Dt 31,9-13 se convierte en un intento imposible a causa de las investigaciones de L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 36 (1969) 115-128. Asimismo, toda pretensión de que el «pacto» tuviera un significado dominante en los primeros tiempos de Israel, tropieza con el gran obstáculo del «silencio acerca del pacto» que se observa en los profetas del siglo VIII (L. Perlitt, 128ss).

3. Una investigación más minuciosa del Sal 50 estudiará a fondo la índole peculiar y el contexto de este salmo; con ello aparecerán nuevos aspectos.

Habrá, pues, que comenzar de nuevo. El Sal 50 no puede desligarse de la relación con el culto de una festividad, cualquiera que sea el culto. Jörg Jeremias ha descubierto una nueva comprensión, reuniendo los Sal 50; 81; 95 en un grupo de formas, «salmos para una gran festividad», e iniciando una interpretación contextual que ha hecho que avance la exégesis (J. Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit*, 125ss). Sobre este grupo de formas, cf. Introducción § 6, 6. Los tres salmos mencionados constituyen una entidad propia dentro del Salterio. En el centro de todo hay siempre unas palabras de Yahvé que expresan la seriedad y el vigor de un pronunciamiento judicial. ¿Quiénes eran los hablantes, los que pronunciaban estas palabras de Yahvé en el acto de culto? ¿y de qué acto de culto se trata? J. Jeremias hace referencia a peculiaridades del lenguaje que se observan en los Sal 81; 95 y llega a la conclusión de que «en estos salmos expresaban sus pensamientos círculos parecidos a los que están detrás del Deuteronomio. En este caso, habrá que contar con la autoría levítica de los salmos» (126). Esta interpretación hace referencia a conclusiones a las que habían llegado antes A. Bentzen y G. von Rad (A. Bentzen, *Die Josianische Reform und ihre Voraussetzungen* [1926]; G. von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium* [1929]; Id., *Deuteronomium-Studien* [^{2}1948] 41ss). Pero ¿quién es el hablante en el Sal 50,7ss? Refiriéndose a la «fórmula de presentación de sí mismo», Jeremias llama la atención sobre la investigación de W. Zimmerli, *Ich bin Jahwe* (1953), en *GesAufs*, 11s. Zimmerli nos hizo ver que la fórmula de autopresentación «no tiene verdadero 'Sitz im Leben' en el lenguaje profético... Está bien claro que... no pertenece a la manera de hablar de los profetas» (34s). Y, así, se conjetura que en los Sal 50; 81 un sacerdote pronunciaba esas palabras (40). Esto nos ofrece ya una imagen clara: en los «salmos de grandes festividades» salen a dirigir la palabra hablantes (levíticos) sacerdotales. Ellos actualizan los mandamientos de Dios con palabras que hablan de juicio. Tales «sermones levíticos» deben datarse en fecha relativamente tardía; tienen su contrapartida en los discursos de la obra histórica del cronista. Habrá que partir del supuesto de que los levitas de los tiempos tardíos consideraban obvio que, para su ministerio, disponían ocasionalmente de carismas espirituales y proféticos, «o que en

la época posterior al destierro surgieron profetas en círculos levíticos» (J. Jeremias, 127). Con ello se explicaría ampliamente el carácter profético del Sal 50. Queda todavía la cuestión de saber en qué fiesta particular tenía su «Sitz im Leben» el Sal 50. Las dos partes principales del Sal 50 (y también los contenidos correspondientes del Sal 81) hacen que surja de nuevo la pregunta: ¿dónde, en qué festividad de culto, tenía su marco la proclamación de la teofanía y la actualización de los mandamientos? La teofanía del Sal 50 ¿podrá considerarse únicamente dentro de la perspectiva del Tritoisaías (así piensa E. Beaucamp)? ¿bastará declarar, con A. Jepsen, que los Sal 50; 81 demuestran únicamente que el salmista conocía el decálogo, pero no que éste se trasmitía en los festivales de culto (A. Jepsen, ZAW 79 [1967] 303)? En último análisis, ¿no habrá que considerar de nuevo la hipótesis de una «fiesta de renovación del pacto» (diferenciada en cuanto a la historia del culto (cf. *supra*; consúltese H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* [1962] 160ss, 222ss)? Un festival de culto, tal como podemos deducirlo del Sal 50, ¿no tendría una prehistoria más antigua? ¿no la tendría precisamente en una fiesta que se remontaba a las más antiguas tradiciones (de Siquén): en una fiesta de origen nortisraelítico y que muy raras veces llegó a celebrarse en Jerusalén en los tiempos anteriores al destierro? Tanto en E. Kutcsh como en L. Perlitt echamos de menos una referencia detallada a un pasaje tan importante como Dt 26,16ss, en el que —después de todo— se trata de consignar, *expressis verbis*, las declaraciones de la ברית y las obligaciones de la ברית por parte de los que han concertado el pacto. Es también curioso que L. Perlitt, al rechazar la idea de un culto para festejar el pacto, no haga referencia en absoluto a los Sal 50; 81: salmos que en las investigaciones de G. von Rad desempeñaron un papel tan importante. Quedan cuestiones por resolver.

Comentario

1 Sobre מזמור, cf. Introducción § 4, n.º 2. Los salmos de Asaf son el Sal 50 y los Sal 73-83 del Salterio.

1-6 En los v. 1-6 se describe el acontecimiento de una teofanía. La referencia a la aparición de Yahvé comienza en forma solemne. Tres nombres divinos anuncian el misterio de la epifanía en la que Yahvé lo llena todo y es la realidad primera. Sobre la acumulación de nombres divinos, cf. Jos 22,22. אל es el término

arcaico, el antiguo término cananeo, que conocemos principalmente por los textos de la antigua Ugarit (cf. O. Eissfeldt, El *im ugaritischen Pantheon*, Berichte über die Abhandlungen d. Sächs. Akad. der Wiss., phil.-his. Kl. 98, 4 [1951]. אל אלהים debe traducirse por separado. El «Dios altísimo» o el «Dios de dioses» se diría אל אלים o אלהי אלהים. Yahvé hace su aparición hablando y llamando. La aparición de Dios, acompañada originalmente por el fragor del trueno (Sal 29), se realiza aquí enteramente mediante un mensaje en palabras (v. 7ss). «Desde el nacimiento del sol hasta su ocaso», todo el mundo llega a escuchar el llamamiento de Yahvé. H. Gunkel ve el significado de esta afirmación en que los judíos, dispersos después del destierro por todos los países, deben escuchar las palabras divinas en una interpelación que llegue a ellos, dondequiera que se encuentren. Pero esta interpretación no es acertada. La irradiación universal de la manifestación divina está enraizada tradicionalmente en las tradiciones cultuales de Jerusalén. Sobre la teofanía, cf. principalmente J. Jeremias, *Theophanie*, WMANT 10 (1965) 62s. Jeremias nos ha hecho ver que la llegada de Yahvé en medio de luz deslumbrante, tal como se proclama en los v. 2s, está plenamente asociada con otras imágenes teofánicas, concretamente con la llegada de Dios en medio de la tormenta y el fuego (Sal 18,13; Hab 3,4).

מציון = «desde Sión» resplandece Yahvé e irradia su luz. Esta tradición sobre un lugar muestra que la teofanía del Sinaí fue trasferida a Jerusalén (sobre la «teofanía», cf. el comentario de Sal 18,8-16). Y, evidentemente, aquí tenemos una representación cultual de la manifestación divina y de la proclamación de juicio (v. 7ss) que tuvo lugar en Sión. Para una descripción de una teofanía, cf. Jue 5,4s; Dt 33,2; Is 30,27; Hab 3,3ss, y *passim*. Cuando se dice que Sión es «corona de hermosura» (cf. también Lam 2,15), esta glorificación pertenece al complejo de expresiones que ensalzan a Jerusalén (cf. el comentario del Sal 46). הופיע («resplandece») se refiere a la manifestación de Yahvé en medio de brillante luz (cf. Dt 33,2; Sal 80,2; 94,1). En el v. 3 vuelve luego a acentuarse (como se había hecho en el v. 1) que Yahvé se manifiesta para hablar. La proclamación de la palabra de Dios es el contenido y la finalidad de la teofanía. Ahora bien, la «llegada» de Yahvé está acompañada por los efectos numinosos del fragor de una tormenta. El rayo (אש) y la tempestad (נשׂערה מאד) son maneras antiguas y tradicionales de simbolizar la teofanía (cf. el comentario del Sal 29, «Marco»). Cf. también los Sal 18,9; 97,3; Is 30,27. Con ello se anuncia el carácter inaccesible y santo de quien así se manifiesta.

En el v. 4 se llama como testigos al cielo y a la tierra (cf. Dt 31,28; 32,1; Is 1,2). Se trata probablemente de una antigua apelación cultual, que se pronunciaba al congregarse las tribus ante Yahvé (cf. Dt 31,28). El Dios que se manifiesta quiere «juzgar» (דין) a su pueblo. Aquí está el acento decisivo: Yahvé se manifiesta para un acto de juicio. Las palabras de los v. 7ss son palabras de juicio. Hemos de investigar todavía qué papel podía desempeñar ese acto de juicio en las palabras de juicio que se pronunciaban en el culto de renovación del pacto. Conviene tener en cuenta que en el libro de Miqueas (Miq 1,2ss) se refiere una teofanía de juicio análoga (secundariamente también en Miq 6,1ss). Se convoca a la comunidad de culto para el acto en que Yahvé va a juzgar: v. 5 (cf. Dt 31,28). Yahvé mismo convoca la asamblea de los חסדים, de los que por gracia han sido admitidos a la relación del pacto. La indicación de la situación que se hace en el v. 5 es significativa: los חסדים, que son invitados y llamados a comparecer antes de que Yahvé efectúe su juicio, han concertado en el sacrificio el pacto con Yahvé. Ese sacrificio del pacto se menciona —en el antiguo testamento— en Ex 24,6ss. Sobre el sacrificio del pacto, cf. R. Schmid, *Das Bundesopfer im Alten Testament*, Studien zum Alten und Neuen Testament 9 (1964) 97ss. Las personas a quienes se dirige la palabra en el v. 5 han concertado con Yahvé el pacto, es decir, han concertado en el sacrificio el pacto con Yahvé que se debe siempre a la iniciativa divina. ¿No tendremos que suponer en este lugar que (en el sacrificio) se realizaba un acto de renovación cultual del pacto?

Si podemos presuponer que el Sal 50 refleja el transcurso de un acto de culto, entonces habría que preguntarse cómo habría que explicar ese transcurso. Debiéramos suponer que, en primer lugar (con ocasión del sacrificio), se concertaba de nuevo el pacto con Yahvé; que luego tenía lugar una teofanía (tal vez en conexión con el sacrificio; cf. Sof 1,7), y que finalmente unas palabras de juicio exhortaban al pueblo. Ahora bien, G. von Rad, en sus investigaciones de crítica de las formas acerca de la perícopa del Sinaí, ve de la siguiente manera el trascurso de esta fiesta de renovación del pacto (por ejemplo, según el Deuteronomio):

1. Representación histórica de los acontecimientos del Sinaí, parenesis;
2. Exposición de la ley;
3. Obligación dimanada del pacto;
4. Bendición y maldición.

¿Qué relación guardaría con este esquema el trascurso del culto que puede reconocerse en el Sal 50? En el Sal 50,5 se presupone la obliga-

ción dimanada del pacto como algo que acaba de suceder. En consecuencia, habrá que pensar ahora si el «juicio de Yahvé» (דין), que hace su aparición ahora mediante las palabras proféticas de juicio, representa quizás un ulterior desarrollo cultual y una concretización de aquella fase cultual en las que antaño se pronunciaban «bendición y maldición». Veremos que las palabras de juicio que aparecen en los v. 7ss, excluyen de manera muy notable una determinada actitud religiosa (la maldición), y en cambio traducen otra actitud llena de promesas (bendición). ¿Habrá que suponer que «el juicio y la bendición» se actualizaban así en unas palabras levíticas de juicio?

6 Yahvé quiere aparecer ante la asamblea congregada como אלהי משׁפט («Dios de justicia», v. 6). Los cielos (cf. el v. 4) proclaman y testifican «su justicia» (la justicia de Yahvé). צדק tiende aquí hacia el significado de «verdadera voluntad de justicia». A propósito de סלה, que sirve para terminar una primera sección, cf. Introducción § 4, n.º 13.

7-15 El discurso levítico de juicio, que comienza en el v. 7, son palabras pronunciadas por Yahvé en primera persona. En un sermón sacerdotal se revela una plenitud profética de poder. שׁמעה עמי («escucha, pueblo mío»), lo mismo que שׁמע ישׂראל (Dt 6,4), parece que fue tradicional «llamada de atención», que tenía su marco en el culto y que servía de introducción al anuncio de los mandamientos o a la actualización de dichos mandamientos en un discurso de juicio. La palabra va dirigida a «todo Israel», al que se concebía como una unidad y como a una unidad se le hablaba (incluso en épocas de división y de dispersión). Yahvé hace su aparición como Juez. El «testifica» contra su pueblo. A propósito de העיד ב («testificar contra»), cf. Am 3,13; Sal 81,9; Jer 42,19 y *passim*. Con su palabra, el Dios que se manifiesta acomete contra el pueblo congregado. אנכי יהוה אלהיך («yo soy Yahvé, tu Dios») suena primeramente como la autopresentación de Yahvé, el Dios del pacto, que hace sentir su presencia inmediata y llena de poder. Aquí (como en Ex 20,2) las palabras de ley y justicia se introducen mediante una revelación fundamental de Yahvé. Cf. sobre esto, W. Zimmerli, *Ich bin Jahwe*, en *Geschichte und Altes Testament. A. Alt zum 70. Geburtstag*, 179-209.

A propósito del Sal 50,7, W. Zimmerli hace una importante observación: «La trasposición que aquí tenemos del predicado y del sujeto en una oración de predicado nominal, trasposición que pretende acentuar de manera especial el nombre de Yahvé (sustituido por אלהים en el

marco del Salterio elohísta), permite identificar claramente el sujeto y el predicado. יהוה אלהיך אנכי puede traducirse únicamente por 'Yahvé, vuestro Dios, soy yo'. El fundamento para este orden de las palabras en la frase queda así asegurado no sólo para H (código de Santidad) sino también para el decálogo. Por tanto, tendrán que desaparecer de la literatura especializada las vacilaciones en cuanto a la traducción de las palabras de introducción» (204s). Se ha hecho también referencia a la explicación dada por Zimmerli de que la fórmula de autopresentación no está expresada en palabras proféticas sino en palabras sacerdotales (cf. *supra*).

El tema sobre el que versan las palabras de juicio que ahora comienzan es el culto debido que el pueblo ha de tributar a Dios. Evidentemente, los predicadores levíticos sabían perfectamente que tenían atribuciones para encargarse de que las relaciones de culto entre Dios y su pueblo fueran las que debían ser. Se oyen aquí las pruebas proféticas que garantizan el ejercicio de estas atribuciones. Las palabras que hablan de derecho y de justicia lo que quieren es suprimir las actitudes equivocadas y asentar cuál debe ser la verdadera adoración de Yahvé. El Sal 50,8ss trata del papel que desempeña el sacrificio en el culto divino del pueblo del pacto. En este punto debemos seguir muy atentamente las afirmaciones que se hacen y los diversos matices con que se formulan. En el v. 8 se comienza destacándose expresamente que los sacrificios y los holocaustos, tal como se ofrendan en la práctica cultual de Israel, no deben rechazarse sencillamente ni condenarse de manera total (como pretenden deducir muchos exegetas del Sal 50). Yahvé no acusa a su pueblo *porque* le ofrece sacrificios, sino que rechaza severamente los efectos que pretenden conseguirse al ofrecer sacrificios. Reprueba las esperanzas de la comunidad en lo que respecta a los sacrificios y holocaustos. Evidentemente, una concepción pagana y mágica que rige toda la vida cultual se ha deslizado en el actual sistema sacrificial adoptado y reglamentado en Israel. Aunque es muy adecuado celebrar un convite comunitario con Yahvé en el sacrificio (זבח) y hacer un pacto (v. 5b), y aunque no hay duda de que el don de homenaje en la עולה (el «holocausto») está siempre ante los ojos de Dios como signo de veneración y adoración por parte de su pueblo (v. 8b), sin embargo la comunidad persigue otros objetivos y fines muy distintos con su culto sacrificial. Así aparece con claridad en los v. 9-13. Se espera que Yahvé acepte (לקח, v. 9) el animal; que reconozca el valor del sacrificio, que satisfaga con él su hambre (v. 12), y que disfrute con él. Para decirlo con otras palabras, se pretende infundir fuerza en Yahvé, causar-

le impresión, apaciguar su cólera y conseguir en él un estado de ánimo favorable. Contra estos fines y objetivos que dominan todo el culto y que están asociados con los sacrificios, se alzan las palabras proféticas. Yahvé no acepta esos sacrificios de animales (v. 9). Para los detalles, cf. G. Dalman, *Aus* VI, 90, 172, 283, 375. Se rechaza severamente la concepción mágica de que el sacrificio aporte necesariamente fuerza a la divinidad, porque a Yahvé le «pertenece la tierra y su plenitud». El es el Creador y el Señor del mundo. Aquí se hace referencia a antiguas concepciones cultuales de la tradición de Jerusalén (cf. *supra*, Introducción § 10, 1). Al Creador y Señor del universo le pertenecen todos los animales. Nadie puede darle a Dios nada que no le pertenezca ya desde hace mucho tiempo. Así que la culpa de Israel consiste en que el pueblo ha olvidado (v. 22) la realidad mayestática de Dios. Pero en la teofanía y autopresentación, Yahvé se acerca de nuevo a su pueblo. Se eliminan las concepciones ingenuamente antropomórficas de Dios, como si él comiera la carne de los animales y bebiera la sangre de los machos cabríos (v. 13). Se reprueban todas las esperanzas que el hombre tiene acerca de su posibilidad y capacidad de influir en Yahvé. Esto se acentúa muy especialmente. Y al mismo tiempo que se erradican y condenan los equivocados procedimientos de culto que tan lejanos se hallan de la realidad de Dios y se recalcan las soberanas afirmaciones que Dios hace de sí mismo, con todo el peso que tienen, se pone de relieve al mismo tiempo cuál debe ser el genuino culto que se tribute a Yahvé (v. 14-15). No se mencionan los sacrificios ni los holocaustos en general. Se exhorta a la comunidad reunida a ofrecer (זבח) la תודה («acción de gracias») y pagar los votos al עליון (v. 14). Yahvé es el עליון, el «Dios altísimo», el Creador y Señor del universo. En esta designación de Dios, tomada de la tradición cultual de Jerusalén (cf. Introducción § 10, 1), se condensan prácticamente los enunciados que se habían formulado en los v. 9-13. En el עליון no puede influir nadie ofreciéndole dones. Pero, eso sí, debiera reconocer finalmente los dones del עליון y darle gracias. Ese sería el genuino culto divino.

Debemos fijarnos especialmente en la disposición de los v. 14s que hablan de la תודה. En nuestro comentario podemos seguir la interpretación dada por H. J. Hermisson, *Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult*, WMANT 19 (1965) 35s. El v. 15 nos indica claramente cómo el orante llega a ofrecer una תודה a Yahvé: en su oración de súplica, en una situación de suma aflicción, hizo un voto de alabanza a Yahvé y prometió así notificar

públicamente la salvación y ayuda experimentadas de Yahvé. A propósito de la תודה, cf. Introducción 6, 2, I γ. El voto de alabanza en acción de gracias pudiera incluir también un sacrificio. Ahora bien, «mientras que la acción de gracias puede llevarse a cabo sin el sacrificio, el sacrificio no puede ofrecerse sin la acción de gracias» (H. J. Hermisson, 35). Se plantea ahora la pregunta sobre el sentido que tiene realzar con tanto énfasis la תודה frente a los demás sacrificios. «La opinión de que aquí se rechazan los sacrificios 'materiales' y se exige una alabanza 'espiritual' no hace justicia al texto. En él se entabla una polémica no contra el culto sacrificial como tal sino contra una determinada comprensión del mismo, una comprensión muy primitiva que cree que los sacrificios son alimentos para la divinidad» (H. J. Hermisson, 36). ¿Se mantiene, entonces, el ofrecimiento efectivo de un sacrificio de תודה? La fórmula זבח תודה podría inducirnos a contestar afirmativamente a esta pregunta. Pero es obvio que la fórmula debe referirse al ofrecimiento de un cántico de acción de gracias. Este cántico de alabanza «tiene que entonarse necesariamente en presencia de la comunidad congregada, pero para indicarse esto, no es necesario emplear el verbo זבח. El verbo señala, más bien, que el cántico de alabanza se entona como una ofrenda. Si se tiene esto bien presente, entonces no hay por qué excluir que se ofrezcan, además, sacrificios de animales. Las palabras del salmo no exigen cambios revolucionarios en la celebración del culto, pero —eso sí— desplaza los centros de interés o, mejor dicho, los sitúa debidamente» (H. J. Hermisson, 36). También el v. 16 se esclarece con estas correcciones. En el día de la angustia, el hombre no debe tratar de influir en Yahvé. Sino que debe invocarlo (קרא) y aguardar con confianza la intervención de Yahvé.

6-21 En el v. 16 comienza una nueva sección de las palabras de Dios. Nuevamente, el tema de estas palabras autoritativas, que hablan de ley y juicio, es el culto debido que ha de ofrecerse a Yahvé. En los v. 7-15 se habló del culto divino que había que ofrecer, pero ahora se habla de la voluntad expresada por Yahvé y de los preceptos que dimanan del pacto concertado con él. La teofanía y las palabras de juicio penetran en el Sal 50 a través de todas las exterioridades del culto y llegan hasta lo más íntimo del hombre (cf. Is 29,13ss; Dt 6,4ss). ¿Están sirviendo realmente a Yahvé? La comunidad y cada una de las personas que integran el pueblo de Dios ¿viven dentro de la esfera de influencia de la realidad divina? ¿o se han deslizado en la comunidad manipulaciones religiosas, mágicas, hipócritas, con las que se elude el

señorío y la majestad de Yahvé? La fórmula de introducción ולרשע אמר אלהים («pero dice Yahvé al malvado», v. 16), que es una interpolación secundaria, nos ayuda a comprender la segunda fase de las palabras de Yahvé (v. 16ss). Pero había que tener en cuenta, al menos, la posible interpretación de que el hablante dirigiera entonces la palabra a alguna persona concreta en el círculo de la comunidad congregada (H. Schmidt), o se dirigiese quizás a un tipo específico de persona. En todo caso, las palabras son muy concretas. La persona a quien van dirigidas las palabras proféticas es denominada רשע. Por el sentido de lo que sigue, averiguaremos si esa caracterización es correcta. Como en los v. 7-15, tenemos también en los v. 16ss palabras pronunciadas directamente por Yahvé.

Las palabras del v. 16, dirigidas contra un individuo, son más cáusticas que las de los v. 8ss. La dureza de la pregunta es como la de los «reproches» de los profetas, que sacaban a la luz culpas ocultas. Se piensa en una persona que continuamente tiene en sus labios y «enumera» las declaraciones que Yahvé hace de su voluntad y los acuerdos del pacto. Podríamos preguntarnos si ספר («enumerar») se refiere quizás a una determinada costumbre de recordar constantemente los mandamientos divinos (como, por ejemplo, en Dt 6,7ss). En efecto, puesto que חקי («mis mandamientos») —como se destaca por el contexto— se refiere con certeza al decálogo, podríamos pensar tal vez en la acción de contar los diez mandamientos con los diez dedos de las manos. No tiene nada de insólito el que חקי y בריתי («mi pacto») se hallen en construcción paralela, sino que es algo que corresponde a la manera deuteronómica de pensar, la cual puede observarse en los v. 16s.

En el v. 17, a la persona que siempre tiene en sus labios los mandamientos de Dios se le acusa de haber rechazado el מוסר. El término מוסר denota la combinación «existencial» de la obediencia y la disciplina, en la que el pacto de Yahvé y las disposiciones del pacto sitúan al hombre (cf. Jer 2,20; 5,3; 7,28; Prov 15,10). Pero esta relación vital inmediata en obediencia y disciplina es aborrecida por la persona a quien se dirigen las palabras proféticas. Esa persona arroja tras de sí (como las mondas de una fruta) las palabras de Dios, y no deja que esas palabras le determinen y le guíen. Está abierto para acoger toda la maldad que sale a su encuentro (v. 18ss). Del decálogo se seleccionan sólo (como ejemplos) tres mandamientos: no hurtar, no cometer adulterio, no dar falso testimonio. La referencia a estos mandamientos demuestra que el individuo —a pesar de todo su interés

externo por confesar su fe— desprecia y viola la voluntad de Dios. Sobre la citación de algunos preceptos jurídicos de carácter apodíctico, tomados del decálogo, en los mensajes de los profetas, cf. Os 4,2; Jer 7,9. Sobre la condena profética de la confesión de fe hecha con los labios, cf. Is 29,13ss. La palabra, traspasando el formalismo religioso y el ritualismo, penetra hasta el corazón de la persona y la desenmascara como lo que es realmente: como רשׁע (v. 16). La referencia a los mandamientos apodícticos (v. 18-20) debe explicarse seguramente por el contenido del culto para celebrar la fiesta del pacto. En la ceremonia de la renovación del pacto se proclamaban de nuevo los mandamientos apodícticos (A. Alt, *KlSchr* I, 327ss). Las palabras de juicio en los v. 16-21, que contienen una palabra de ley y juicio (que, evidentemente, servía de final a la ceremonia), excluyen y reprueban toda piedad exterior, toda confesión formalista hecha puramente con los labios, y la condenan como «religiosidad» impía y extraña a Dios. Yahvé no guarda silencio ante los gestos hipócritas de los que son sus socios en el pacto (v. 21). Hace su aparición (v. 3) para destruir en su pueblo la opinión errónea de que se puede tratar con Dios mediante relaciones y categorías humanas. Dios es Dios y no un hombre (Núm 23,19; Os 11,9). La teofanía y la profecía hacen que se desplome el mundo de la falsedad humana, allá precisamente donde la religión y el culto practican con la mayor sutileza esa falsedad. El fragmento final del versículo אוכיחך ואערכה לעיניך («te lo reprocho y lo pongo delante de tus ojos») subraya el hecho de la confrontación con la realidad de Dios, una confrontación que vuelve a orientar la vida y que en el sermón levítico se expresa con autoridad profética.

22 El v. 22 pertenece probablemente a la sección del discurso divino de los v. 16-21 y debe entenderse como una seria advertencia y amenaza. Las personas descritas en los v. 16-21 se presentan como personas que «se olvidan de Dios», es decir, como quienes no reconocen ya la realidad de Dios: una realidad que es peculiar de Dios y completamente diferente de todas las concepciones y expectaciones humanas. El verbo טרף indica la acción del león que «despedaza» a su víctima. Aquel sobre quien cae el juicio de Yahvé, juicio al que únicamente se alude en el v. 22b, se halla irremediablemente perdido, sin que quede para él esperanza alguna (אין מציל, «no hay quien salve»). Conviene fijarse en que la segunda sección del discurso divino (v. 16-22) termina de manera distinta que la primera. En los v. 14-15, en lugar del culto sacrificial equivocado y falseado, se hacía constar cuál era el culto debido, el culto agradable a Yahvé. En cambio,

en el v. 22 se hace una seria advertencia y se formulan amenazas contra los desobedientes. Más exactamente, habría que hablar de una gravísima advertencia en forma de «ultimátum» (J. Jeremias, 125). Y lo curioso es que aquí las palabras de juicio no anuncien —como es corriente en la profecía— el castigo inminente.

El v. 23 debe entenderse como compendio de las dos seccio- 23
nes del discurso divino. En él se acentúan las dos maneras correctas de comportarse ante Yahvé y se contemplan a la luz de una amplia promesa. El que ofrece acción de gracias honra a Yahvé: así se afirma en la primera parte de la frase. Por tanto, el culto de los sacrificos no entra de lleno en la luz de la promesa que se formula en la segunda parte del versículo, sino que únicamente se afirma de él: יכבדנני («me honra»). Lo decisivo es el «caminar rectamente» (תם דרך) de conformidad con lo dispuesto en el pacto con Yahvé. Aquel que vive en la disciplina de Yahvé y no desecha la palabra divina (v. 17), «contemplará la salvación de Yahvé» (cf. Sal 91,16).

Finalidad

La teofanía y las palabras de juicio son los dos acontecimientos, íntimamente relacionados, que impregnan el acto de culto divino en la ceremonia de la renovación del pacto (v. 5b) y caen de lleno sobre la comunidad congregada para el acto. La teofanía confronta a la comunidad de culto con la realidad de Dios: una realidad que trasciende al mundo y es enteramente distinta a él, una realidad que pone fin al desvarío religioso de que Dios —como negociador de un pacto o como *numen* silencioso— estuviera en el mismo plano que el hombre (v. 21aβ). En las palabras de juicio, habla Yahvé mismo por boca de un portavoz autorizado que tiene a su cargo la tarea de que a Dios se le tribute el culto debido. La culpa de Israel, del pueblo del pacto, se revela en dos discursos de juicio (v. 7-15; v. 16-22). El culto de los sacrificios se sitúa (v. 7-15) en una nueva relación con Yahvé. La concepción errónea de que uno pudiera impresionar con dones a Yahvé, es objeto de burla y rechazo en medio de escarnio, frente a la deslumbrante majestad del עליון, del Creador y Señor del universo. Tan sólo aquellos sacrificios que atestiguan la gratitud y la veneración del pueblo (v. 8.14-15.23a) son agradables a Dios.

La conducta del individuo humano bajo las leyes del pacto concertado con Yahvé es el tema de la segunda sección del dis-

curso (v. 16-22). Se trata aquí de las cuestiones más primigenias de la vida de Israel, el pueblo del pacto. En el Sinaí, Yahvé concertó un pacto con Israel y reveló su voluntad, sus disposiciones relativas al pacto, principalmente en la forma de los mandamientos apodícticos del decálogo. ¿Cuál es la posición del pueblo de Dios en relación con esos mandamientos? Por Dt 6,4ss sabemos que se hicieron todos los esfuerzos para tener siempre presente en todos los lugares y en todos los tiempos esa voluntad de Dios. Pero amenazaba el peligro de un formalismo religioso y ritualista. Los estatutos del pacto se recitaban mecánicamente, pero al mismo tiempo se menospreciaba la vida obediente y disciplinada bajo los mandamientos divinos (v. 17), es decir, la gente se olvidaba de Dios (v. 22). Contra este menosprecio de Yahvé se alzan las palabras de amenaza y seria advertencia en el v. 22. Por eso, es indudable que todo el salmo se halla dentro de la tradición de una renovación enraizada cultualmente de las relaciones entre Dios y su pueblo. También en los tiempos tardíos de la predicación levítica, que está sustentada por una asombrosa conciencia de potestad y misión profética, emergen con toda pujanza intenciones enraizadas en tradiciones cultuales más antiguas.

«El Sal 50 desarrolla magistralmente cuál debe ser la actitud debida del hombre ante Dios que hace irrupción en esta vida. Que Dios venga o que se quede lejos: eso está más allá del control humano. Pero en cuanto Dios viene, el hecho divino de hacer acto de presencia trae salvación —o ruina— para el hombre. En todo caso, se revela la responsabilidad de la persona, cuando ésta es encontrada culpable. Esa actividad divina no llega a ser salvadoramente eficaz por medio de piadosos esfuerzos como abundantísimos sacrificios; tales cosas no hacen impresión alguna en Dios (v. 8ss). Esos esfuerzos pueden conducir incluso a la hipocresía y lograr así un resultado diametralmente opuesto (v. 16). No. La salvación de Dios llega exclusivamente a quienes se hacen conscientes de que han olvidado a Dios y, al mismo tiempo, con alabanza y acción de gracias —porque, a pesar de todo, no han perecido— se acogen a la salvación divina (v. 22s). Al mismo tiempo, esas personas, en toda situación de angustia, sin reflexionar acerca de su propia respetabilidad y dignidad, se vuelven hacia el Dios poderosísimo (v. 15) y con ello incitan a Dios a continuar con su actividad salvadora» (K. Koch, *Meditation über Ps 50,14-23*, en G. Eichholz [ed.], *Herr, tue meine Lippen auf* V [1961] 479s).

Salmo 51

ORACION PIDIENDO EL PERDON DE LA CULPA Y LA RENOVACION DEL CORAZON

Bibliografía: C. Steuernagel, *Psalm 51*, en *Sellin-Festschrift* (1927) 151ss; R. Galdós, *Psalmus 50 'Miserere mei, Deus'; exegetica explicatio*: VD 10 (1930) 67-79; R. Arconada, *Psalmus 50/51 (Miserere) retentus, emendatus, glossatus*: VD 11 (1931) 197-206; N. H. Snaith, *Five Psalms: Ps 1; 27; 51; 107; 34. A New Translation with Commentary and Questionary* (1938); R. Press, *Die eschatologische Ausrichtung des 51. Psalms*: ThZ 11 (1955) 241-249; H. J. Stoebe, *'Gott, sei mir Sunder gnadig'. Eine Auslegung des 51. Psalms*, BiblStud 20 (1958); G. J. Botterweck, *Sei mir gnadig, Jahwe, nach deiner Gute. Eine Meditation uber Ps 51 (50),3-14*: BiLe 2 (1961) 136-142; E. Beaucamp, *Justice divine et pardon.. (Ps LI, 6b)*, en *A la rencontre de Dieu. Mémorial A. Gelin* (1961) 129-144; P. E. Bonnard, *Le vocabulaire du Miserere*, en *A la rencontre de Dieu. Mémorial A. Gelin* (1961) 145-156; E. R. Dalglish, *Psalm Fifty-One in the Light of Ancient Near East Patternism* (1962); G. Giavini, *Salmo 51 (50): Miserere*: Ambrosius 42 (1966) 280-288; N. H. Ridderbos, *Ps 51,5-6*, en *Studia Biblica et Semitica, Th. C. Vriezen dedicata* (1966) 299-312; H. Gross, *Theologische Eigenart der Psalmen und ihre Bedeutung fur die Offenbarung des Alten Testaments – dargestellt an Ps 51*: BiLe 8 (1967) 248-256; A. Caquot, *Purification et expiation selon le psaume LI*: RHR 169 (1966) 133-154; J. K. Zink, *Uncleanness and Sin. A Study of Job 14,4 and Psalm 51,7*: VT 17 (1967) 354-361; K. Condon, *The Biblical Doctrine of Original Sin*: ITQ 34 (1967) 20-36; L. Neve, *Realized Eschatology in Psalm 51*: ET 80 (1968-1969) 264-266; C. W. Keysor, *Come Clean! An Imput Book (Ps 51)*, Wheaton III (1976); J. Coppens, *Le péché offense de Dieu ou du prochain? Note sur Ps 51,6 et Lc 15,18.21*: BEThL 41 (1976) 163-167; N. J. Tromp. *Tibi soli peccavi – Ps 51,6*: OGL 54 (1977) 226-234; B. Urrutia, *Psalm 51 and the 'Opening of the Mouth' Ceremony*, en *Egyptological Studies* (1982) 222s.

1 **Para el director del coro. Salmo de David.**
2 **Cuando el profeta Natán vino a él, después que (David) se hubo llegado a Betsabé.**
3 **¡Ten piedad de mí, oh 'Yahvé'[a], conforme a tu bondad[b],**
según lo inmenso de tu compasión, borra mis acciones malvadas!

4 ¡Lávame por completo[c] de mi culpa
y purifícame de mis pecados!
5 Pues yo conozco[d] mis acciones malvadas,
y mis pecados están siempre delante de mis ojos.
6 Contra ti solo he pecado
e hice lo que es malo a tus ojos;
de manera que tienes razón en tu sentencia,
y eres irreprochable en tu juicio.
7 He aquí que nací en culpa,
en pecado me concibió mi madre.
8 He aquí que te complace[e] la verdad en lo que está oculto,
y en lo que es secreto me enseñas sabiduría.
9 ¡Purifícame con hisopo para que sea limpio,
lávame para que sea más blanco que la nieve!
10 ¡Hazme experimentar[f] gozo y alegría
para que se regocijen los huesos que has quebrantado!
11 ¡Esconde tu rostro de mis pecados
y borra toda mi culpa!
12 ¡Crea en mí un corazón puro, ‘oh Yahvé’[g],
y pon en mi pecho un espíritu firme y nuevo!
13 ¡No me eches de tu presencia,
y no quites de mí tu santo Espíritu!
14 ¡Hazme sentir de nuevo el gozo de tu auxilio
y apóyame con el espíritu de obediencia!
15 Entonces enseñaré tus caminos[h] a los malvados,
para que los pecadores se vuelvan a ti.
16 ¡Rescátame de la sangre, oh Yahvé, ‘’[i]
para que mi lengua grite de júbilo por tu justicia!
17 ¡Señor, abre mis labios
para que mi boca proclame tu alabanza!
18 Porque no te complaces[j] en sacrificios,
y ‘si te trajera’[k] un holocausto, no (lo) querrías.
19 ‘Mi sacrificio’[l], ‘oh Yahvé’[m], es un espíritu contrito;
un corazón contrito y quebrantado, oh Dios, tú no lo rechazas.
20 ¡En tu misericordia muestra bondad con Sión,
edifica las murallas de Jerusalén!
21 Entonces los sacrificios rectos te agradarán ‘’[n],
entonces se traerán toros a tu altar.

3 a En la parte del Salterio revisada elohísticamente debemos leer seguramente יהוה, en vez de אלהים.

b G: τὸ μέγα ἔλεός σου. La correspondiente adición de הַגָּדוֹל nos haría presuponer un metro de 4 + 4; pero probablemente habrá que preferir el TM.

c *Ketib:* הַרבה; *Qeré* y varios manuscritos: הרב. 4

d Se lee frecuentemente אֹדֶע = «yo confieso» (cambiando la 5
vocalización), en vez de leer אֵדָע; pero debe preferirse probablemente el TM (cf. el paralelismo).

e Es difícil comprender la lectura que aparece en el TM. ¿Qué 8
significa el v. 8a: «te complace la verdad en lo que está oculto»? Sobre esto, cf. más adelante el «Comentario». Pero difícilmente será necesario efectuar una corrección. Es digna de tenerse en cuenta la sugerencia de H. Gunkel en el sentido de que debiera leerse חָפַשְׂתִּי (= «he tratado de descubrir»), en vez de חָפַצְתָּ. Pero es posible entender debidamente el texto ofrecido por el TM.

f En S lee: תַשביעני («sáciame»); pero debemos seguir probable- 10
mente el TM.

g Cf. la nota **a**. 12

h Algunos manuscritos y el S leen ברכך (en singular); pero es 15
preferible, seguramente, la lectura que ofrece el TM.

i אלהי תשועתי debe suprimirse del verso por razones métricas; 16
se trata de una interpolación.

j El G formula los enunciados del v. 18 en sentido positivo y nos 18
ofrece el siguiente texto:

> ὅτι εἰ ἠθέλησας θυσίαν, ἔδωκα ἄν.
> ὁλοκαυτώματα οὐκ εὐδοκήσεις.
> («Si tú quisieras sacrificios, te los ofrecería;
> mas tú no te complaces con holocaustos»).

Pero esta comprensión del texto no es acertada; el contexto la refuta (cf. v. 19.21); se establece un contraste con la anterior postura negativa con respecto a los sacrificos.

k El *'aṯnāh* se halla en lugar equivocado. Siguiendo el T y basándose en razones métricas, hay que llevar ואתנָה al v. 18b.

l El TM: «sacrificios de Dios»; sintácticamente surgen dificultades, 19
porque el plural זבחי no encaja bien con רוח. Originariamente se hallaba en este lugar, según creemos, la lectura זבחי.

m Cf. la nota **a**.

n עולה וכליל debe considerarse probablemente una interpolación 21
de carácter explicativo.

Forma

El texto del salmo se ha trasmitido de manera fiable y nos ofrece una estructura métrica clara. El metro 3 + 3 es determi-

nante. Tan sólo tres versículos constituyen excepciones: los v. 3.13 deben leerse según el metro 3 + 4, y el v. 19 según el metro 4 + 4. El análisis de la estructura nos proporciona el siguiente cuadro: v. 1-2, título; v. 3-4, petición; v. 5-8, reconocimiento de la culpa; v. 9-11, súplica pidiendo la liberación del pecado; v. 12-14, súplica pidiendo un corazón puro y un espíritu dispuesto; v. 15, voto de ofrecer alabanzas y de enseñar; v. 16, clamor de súplica; v. 17, oración pidiendo que sea posible la alabanza; v. 18-19, pensamientos sobre el sacrificio adecuado; v. 20-21, intercesión por Jerusalén. Hace ya mucho tiempo que se sabe que la sección mencionada en último lugar, los v. 20-21, son una adición posterior, que corrige sorprendentemente los pensamientos sobre el sacrificio expuestos en el v. 18 e inserta una súplica condicionada por los tiempos: la de edificar las murallas de Jerusalén. H. Gunkel hace las siguiente observación a propósito de los v. 20-21: «Una persona piadosa, que vivió en época posterior, y que era angustiosamente legalista, no fue capaz de comprender los elevados sentimientos del salmista y se escandalizó en lo más íntimo de que el salmista hablara tan libremente de los sacrificios preceptuados por el mandamiento santo de Dios». Vemos que los problemas suscitados en Rom 14 se sintieron ya agudamente en el antiguo testamento.

El Sal 51 pertenece al grupo de formas de los cánticos de oración, en los que dominan las descripciones de situaciones de angustia y las peticiones, pero en los que se fomenta también la perspectiva de la hora de la acción de gracias (*todá*), como se ve en los v. 15.17s. A propósito de los cánticos de oración, cf. Introducción § 6, 2.

Marco

La oración de súplica suele hacerse a Yahvé dentro del ámbito del santuario. Cuando el salmista pide, en el v. 9, que se le purifique «con hisopo» de su pecado, entonces se hace referencia a los ritos de purificación que se efectúan en el lugar de culto. Pero ¿en qué situación se encuentra el orante? ¿qué angustia es la que sufre? En los comentarios más recientes del salmo predomina la idea de que la confesión de la culpa se encuentra ya íntimamente relacionada con la súplica pidiendo curación de una grave enfermedad. Se piensa que el sufrimiento físico plantea siempre la pregunta acerca de una culpa desencadenante, y que ofrece por tanto ocasión para una confesión de culpa. Y, así,

H. Gunkel cree que el salmista es una persona que está gravemente enferma, y señala el v. 10 en el que se habla de los «huesos quebrantados» del orante. Por el contrario, F. Nötscher considera el v. 10 como una ilustración expresiva del sufrimiento interior y rechaza la idea de una enfermedad. En todo caso, debemos tener buen cuidado de no trasferir a todos los salmos la idea de la conexión causal entre la enfermedad y la culpa. El relato de 2 Sam 12, al que hace referencia el título del Sal 51, nos enseña que era completamente habitual —incluso en tiempos bastante antiguos— entonar cánticos de oración y petición en una situación de culpa (aunque no hubiera síntoma alguno de enfermedad). Pero, aunque en el v. 10 detectemos la referencia a una enfermedad, debemos fijarnos bien en que, según el tenor literal de los diversos versículos, «el verse libre de sus pecados era más importante para el salmista que la recuperación de la salud, recuperación que nunca se menciona» (J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament* [1940] 132).

¿De cuándo data el Sal 51? Hace mucho tiempo ya que se sabe que el título que se da en los v. 1-2 no nos ofrece ninguna pista sobre el autor del salmo y su ocasión histórica. Es inconcebible que el salmo pertenezca al tiempo de David. Sobre la cuestión acerca del significado del título, cf. el «Comentario». Las claves para la datación del Sal 51 hay que buscarlas en el contenido del cántico mismo de oración. A este respecto, hay que destacar dos observaciones: 1. La oración pidiendo un corazón puro y un «espíritu de obediencia» (v. 12-14) nos recuerda pasajes como Jer 24,7; 31,33; 32,39; Ez 36,25ss. 2. Las ideas acerca del valor de los sacrificios en los v. 18s nos recuerdan la protesta profética contra el culto sacrificial (Am 5,22; Is 1,11; Jer 6,20 y *passim*). Se nos dan, pues, puntos de vista importantes para la datación. Claro que es dudoso que la referencia del Sal 51 a Jer 31,31-34 y Ez 36,25-27 pueda entenderse de manera que se vea en ella un tipo de *realized eschatology* («escatología realizada»). Sobre la «realized eschatology» en Sal 51, cf. L. Neve, Expository Times 80 (1968-1969) 264ss. Pero lo que sí es seguro es que el Sal 51 debe datarse en fecha más tardía que el capítulo 36 de Ezequiel. Si los v. 20-21 son una adición que pudiera datarse muy bien en los tiempos de Nehemías (la reconstrucción de las murallas), entonces habría que indicar como *terminus ad quem* la época de Nehemías. De esta manera logramos una imagen relativamente clara. No siempre es posible tal determinación de la fecha de composición, al explicar los cánticos de oración. Y, así, en lo que respecta al Sal 51, habrá que preguntarse además

si una forma anterior de la plegaria no se remonta quizás a una época más antigua. Por tanto, el salmo, con su complemento de los v. 20-21, nos muestra claramente que los formularios de oración estaban expuestos a ampliaciones y modificaciones con el transcurso del tiempo. Por tanto, habrá que partir siempre del carácter de formularios que tienen los cánticos de oración.

Comentario

1-2 Sobre למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. Sobre מזמור לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2.

La situación (v. 2) en que deben situarse el lector y el orante del Sal 51 hace referencia a 2 Sam 12. Tal indicación, aunque no corresponda a los «hechos históricos», no debiera rechazarse simplemente como secundaria y como algo de lo que hay que hacer caso omiso. Con razón acentúa H. J. Stoebe: «Sería completamente equivocado desechar sencillamente tales títulos, como si no se tratara más que de una libre invención y de una adición posterior al texto. Lejos de eso, semejantes títulos tienen considerable peso para nosotros, porque son prueba viva de lo que la comunidad escuchaba y entendía; son, digámoslo así, ilustraciones y, como tales, testimonios de fe y una primera interpretación» (H. J. Stoebe, BiblStud 20, 17).

3-4 En medio de su angustia, el orante y cantor del Sal 51 apela a la bondad y la misericordia de Yahvé. Sobre חסד, véase el comentario de Sal 5,5-8. El verdadero sufrimiento del que trata el Sal 51, es el פשע: «la ruptura con Dios» (F. Delitzsch), la rebelión de la voluntad humana contra la voluntad de Dios» (L. Köhler, *TheolAT*[3], 158). Esta culpa se interpone entre Dios y el hombre como un grave peso y una carga (cf. Sal 32). En el v. 3b la concepción subyacente es, obviamente, que el pecado ha quedado registrado en alguna parte. מחה designa la acción de borrar (Núm 5,23; Is 43,25; Sal 109,14). ¿Habrá que presuponer aquí ritos concretos? Núm 5,23 nos recuerda la declaración de una sentencia divina. Pero no tenemos razones para introducir esta idea en el Sal 51 (en contra de lo que piensa H. Schmidt). Los babilonios hablan de las tablillas en las que se consignan los pecados, y piden que esas tablillas se rompan (H. Zimmern, KAT[3], 402). El libro del Exodo (32,32) y el Salterio (69,29) hablan de «libros» en los que Yahvé hace asientos en relación con Israel. En el v. 4 varían los conceptos para expresar la culpa. עון tiene

el sentido de «perversión», «distorsión» (F. Delitzsch). El término expresa «una intención que no se ajusta a la voluntad de Dios» (L. Köhler, *TheolAT*[3], 159). Y חטאת designa el «yerro», el «extravío» (L. Köhler, *TheolAT*[3], 158). כבס es un verbo muy fuerte que puede tener el sentido de «abatanar» (batir el paño en el batán). El orante pide ardientemente una purificación a fondo de su culpa, que se concibe básicamente como impureza, suciedad y mancha. En el trasfondo se hallan, indudablemente, procesos de purificación cultual, actos de lustración cultual, «en los que el penitente hacía que le lavaran o se lavaba él mismo y lavaba sus vestidos, mientras que se pronunciaba sobre él al mismo tiempo el perdón de los pecados» (H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs*, 179). Sobre los términos empleados en los v. 2-3, cf. J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament* (1940) 74ss. La culpa es algo insoportable; no sólo hay que atenuarla y quitarle virulencia, sino que hay que eliminarla por completo: hay que borrarla, lavarla, hacerla desaparecer de la vista de Dios. El orante sabe que «esa eliminación total de lo insoportable no puede ser obra suya sino únicamente obra de Dios: una acción divina de borrar, purificar, lavar...» (K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/1 [1953] 646).

Los v. 5-8 hablan del reconocimiento de la culpa. El orante 5-8
confiesa que ve claramente su delito. «El tema adquiere mucho relieve» (A. Cohen). El delito está siempre presente ante los ojos del culpable. Lo mismo que en el Sal 32, se expresa el peso abrumador y la amenaza de pecado, que constituye un tormento (cf. también el Sal 38,4ss)[1].

Hay un notable paralelo en la literatura sálmica de Acad:

> «¿Quién es el que no ha caído en pecado contra su dios,
> el que ha observado siempre su mandamiento?
> ¡Los seres humanos, que son multitud, conocen el pecado!
> Yo, tu siervo, he pecado incesantemente en todo,
> comparecí ante ti, pero busqué incesantemente la injusticia.

1. «La verdadera penitencia no es un saber muerto acerca de los pecados cometidos, sino una conciencia sentida y viva de los mismos (Is 59,12), una conciencia que los tiene siempre presentes como objeto y razón de inquietud y dolor. Pero esa tristeza de la penitencia, que se apodera de toda la personalidad del individuo, no es un mérito que produzca la gracia, pero sí la condición sin la cual no es posible la obtención de la gracia» (F. Delitzsch).

Constantemente decía mentiras, no hacía caso de mi pecado,
repetía una y otra vez cosas dañinas ¡tu lo sabes todo!»

(A Falkenstein-W von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* [1953] 272)

6 La interpretación de las palabras לך לבדך חטאתי («contra ti solo he pecado», v 6) ha suscitado fuertes discusiones[2] ¿En qué sentido debe entenderse esta confesión? El orante del salmo ¿pecó contra Yahvé mismo practicando la idolatría (Baethgen)? ¿o su culpa contra seres humanos es considerada aquí como pecado contra Dios? H Gunkel rechaza ambas ideas y piensa, entre otras cosas «La interpretacion que a menudo se da de estas palabras en el sentido de que todo pecado, incluso el pecado contra hombres, es en última instancia una ofensa de Dios, es una interpretación que distorsiona el texto» Este dictamen no es acertado Las culpas cometidas contra otros hombres se consideran ya desde muy pronto, en el antiguo testamento (Gén 39,9) como culpa contra Dios Y en 2 Sam 12,13, David confiesa, después de haber estado con Betsabé חטאתי ליהוה («He pecado contra Yahvé») En este pasaje que acabamos de citar, hay una confesión de notable semejanza con la de nuestro salmo Aquel que quebranta los mandamientos de Dios, peca contra Dios mismo Tal es la idea subyacente en el v 6 De eso no cabe duda Además, es innegable que en el texto se hace alusión al primer mandamiento el pecado contra Yahvé mismo Cf W H Schmidt, *Das erste Gebot* TheolEx 165 (1970) 41 El pecado es transgresión del primer mandamiento Además, los v 6s deben considerarse como elemento del genero literario denominado «doxología de juicio» A aquel que ha cometido pecado, se le exhorta a «dar gloria» a Yahvé (cf Jos 7,19, F Horst, *Die Doxologien im Amosbuch* ZAW 47 [1929] 45ss, G von Rad, *TeolAT*, I, 438s) La gloria y la majestad de Dios exigen la confesión de la culpa, por eso, el v 6 tiene la finalidad de «justificar a Dios» (*Deum iustificare*, Lutero) Al confesar la culpa que ha cometido contra Dios mismo, el orante se somete al justo juicio de Dios דבר (como vemos por el paralelismo de los miembros) es la sentencia divina de juicio El salmista lo reconoce así incondicional-

2 «¡Contra ti solo pequé y cometi lo perverso delante de ti! Que tu solo estas sin pecado Solo es justo vengador aquel que no tiene en si de que ser castigado solo es justo el corrector que no tiene en si de que ser corregido» (San Agustin, *Enarrationes in Psalmos*, en PL 36/37, 590)

mente, y se somete a esa sentencia a todos los efectos. Dar gloria a Dios, aceptar que él tiene razón: he ahí, según Lutero, la condición previa para la fe (H. J. Iwand, *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre* [1941] 11s).

La declaración básica de la doxología de juicio en el v. 6, se desarrolla más mediante una visión profunda de la culpabilidad fatal del hombre, tal como se expresa en los v. 7-8. עון («culpa») y חטא («pecado») fueron ya, en la hora misma del nacimiento, las fuerzas determinantes bajo cuyo signo comenzó la vida. El orante quiere decir: la razón primordial, la raíz misma de mi existencia está entretejida con corrupción. 7

Las afirmaciones de esta índole que se hacen en el antiguo testamento no deben entenderse ni en sentido de causalidad genética ni en sentido unilateral de moralidad sexual. Ni tampoco debemos creer que tienen una tendencia didáctica. Sino que se trata, en último término, de arrojar luz —en presencia de Yahvé— sobre las profundidades últimas y los fundamentos primordiales de la existencia humana. Aquí se reconoce la total depravación que determina desde un principio a los seres humanos (Gén 8,21; Job 14,4; 15,14s; 25,4; Sal 143,2; Jn 3,6). En la doctrina de la Iglesia acerca del pecado original se recogen las enseñanzas de estos pasajes bíblicos, pero han perdido en ella frecuentemente buena parte de su fuerza y de su efectividad, porque el vigor de esta visión existencial quedó debilitada considerablemente por la erudición y fue volatilizada por puntos de vista genéticos o de moral sexual.

Inducen a error las afirmaciones de H. Gunkel de que el antiguo testamento no reconoce la total depravación de la naturaleza humana sino que únicamente afirma la debilidad de la misma frente a lo que es bueno, y que, por tanto, los enunciados del antiguo testamento son «una preparación para la doctrina de la Iglesia acerca del pecado original». Por el contrario, el antiguo testamento acentúa la total depravación, la caída radical en la culpa, de la existencia humana, y lo hace con un vigor muy distinto al de la doctrina eclesiástica acerca del pecado original. Sobre el problema, cf. K. Condon, *The Biblical Doctrine of Original Sin*: IThQ 34 (1967) 20-36.

El enunciado del v. 8 se ha considerado siempre como muy enigmático. Pero es obvio que el v. 8 debe relacionarse directamente con el contexto del v. 7. Esta conexión se sugiere ya por el hecho de que ambos versículos comiencen por la palabra הן. El orante llama la atención sobre ideas y conocimientos de especialísimo interés que se expresan en los v. 7.8. Ha contemplado los abismos que se abren tan sólo a una mirada penetrante. אמת («verdad»), en su peculiar paralelismo con חכמה («sabiduría»), 8

puede designar el fiable conocimiento de la sabiduría que penetra en el fondo de las cosas: un conocimiento concedido por Yahvé (תודיעני, «me enseñas») y que descubre lo secreto y recóndito. Ese conocimiento que penetra hasta las razones más profundas (v. 7), agrada a Yahvé. Glorificamos a Dios cuando tenemos un conocimiento total y sin reservas de nosotros mismos, cuando tenemos una visión que es capaz de ver y expresar las conexiones ocultas de la depravación. Aquí aparecen relaciones claras con las enseñanzas sapienciales del antiguo testamento. No debe pasarnos inadvertido un pasaje como el de Jer 17,9 («Más engañoso que todo es el corazón, y sin remedio»). Además, es muy singular que la mayoría de los enunciados del antiguo testamento que hablan de la depravación total y básica de la existencia humana, pertenezca a la poesía sapiencial del libro de Job (Job 14,4; 15,14s; 25,4ss). Y, a pesar de todo, la visión de las profundidades recónditas de la caída del hombre en la culpa no es resultado de una contemplación humana, sino don de una comunicación y revelación divina (תודיעני, v. 8). Cf. Job 11,6.

9-11 En los v. 9-11 el salmista pide absolución y perdón. La petición תחטאני באזוב ואטהר («purifícame con hisopo para que sea limpio», v. 9a) alude a una antigua ceremonia de purificación. אזוב no se identifica probablemente con el ὕσσωπος griego, como se ha pensado una y otra vez y se ha hecho referencia a la planta *Hyssopus officinalis L.* Es mucho más probable que se trate, de la mejorana (*Origanum Maru*). Cf. G. Dalman, *AuS* I, 543-545. Es probable que con ramos de hisopo se hiciera una especie de rociador para hacer una aspersión de agua o de sangre sobre el penitente en señal de absolución. A los ramos como tales se les atribuía poder purificador. En una oración babilónica dirigida a Marduk, el pecador ora así: «¡Que los tamariscos me purifiquen; que la hierba de... me redima; que la pulpa de palma borre mis pecados; que el pilón de agua santa de Ea y Asariluchi me traiga bienes!» (A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, 306). Se trata, evidentemente, de ritos de purificación cultual, que se hallaban muy difundidos (Núm 19,18). Un lavado a fondo (כבס, cf. el v. 4) hará que el pecador aparezca «más blanco que la nieve» (cf. Is 1,18). Hay algunos exegetas que pretenden ver en la purificación con hisopo una curación de la lepra (cf. Lev 14,4s.49ss). Pero hay que señalar que, en el antiguo testamento, se mencionan también en otros contextos los ritos de purificación (por ejemplo, en Ex 12,22; Núm 19,6.18). Por lo demás, será difícil suponer que los ritos de purificación mencionados en el Sal 51, siguieran prac-

ticándose, todos ellos. Es obvio pensar en antiguas prácticas de culto que sobrevivían únicamente en fórmulas convencionales de las oraciones de súplica. En el v. 10, el salmista piensa en la תרועה («júbilo») de la fiesta de acción de gracias, de la תודה (cf. el comentario del Sal 27,6). El orante desearía escuchar el gozo y los gritos de alegría de quien ha experimentado la salvación de Yahvé. El perdón significa que Yahvé «hace resplandecer» su rostro y «alza su semblante». Pero, a veces, Dios esconde su rostro de los pecados (v. 11). La culpa (y en el Sal 51 se habla siempre de la culpa) se cierne tenebrosa y amenazadora entre Yahvé y el orante. ¡Quiera Dios מחה («borrar», cf. el v. 3b) lo que resulta insoportable, lo que separa de Dios!

Tan sólo la acción de Dios, tan sólo la intervención divina 12-14
puede hacer que todas las cosas cambien. En los v. 12-14 el salmista pide que en su interior depravado se produzca una nueva creación (cf. el v. 7). Es incomparablemente atrevido el empleo del verbo ברא en el v. 12. Este término, en el antiguo testamento, se halla estrictamente reservado —de manera absoluta— para la acción de Dios y sólo para ella (cf. P. Humbert, *Emploi et portée du verbe* bārā *dans l'Ancien Testament*: ThZ 3 [1947]). Este verbo no se emplea nunca para referirse a una actividad del hombre. Dios solo es siempre el sujeto de este verbo. La creación divina es fundamentalmente diferente de toda actividad humana (cf. Gén 1,1). Es singularísima la acción divina de la creación: una acción libre de todos los presupuestos y contactos, elevada por encima de todas las imposibilidades caóticas. Uno no puede proporcionarse a sí mismo un «corazón puro»; ningún rito puede hacer que ese corazón viva. Tan sólo la acción libre y creadora de Dios es capaz de renovar el interior de la persona. Tal es la idea de las peticiones expresadas en el Sal 51: una idea que emerge tan verticalmente en el antiguo testamento. Pero el salmista no pide sólo la purificación de su corazón, sino que desea al mismo tiempo un «espíritu firme», que también en el futuro esté libre de toda vacilación e inconstancia (a propósito de נכון, cf. Sal 78,37; 112,7). Mientras que לב («corazón»), en el antiguo testamento, designa sencillamente el centro de la existencia humana como sede de todo sentir, pensar y querer, רוח («espíritu») se refiere al poder eficaz que dimana de Yahvé y que impregna todo sentir, pensar y querer (cf. Ez 36,36ss). Si Yahvé retira (לקח) este espíritu (רוח) santificador que introduce al hombre en el centro divino de poder, entonces ello es señal de que esa persona ha sido echada de la presencia de Dios y «reprobada» (השליך, v. 13). רוח קדשך («tu santo Espíritu»), en el Sal

51, es el poder de Dios que segrega al hombre, lo purifica y le impulsa en lo más íntimo a cumplir con obediencia la voluntad de Yahvé (Ez 36,27). רוח קדשך es precisamente el garante de que se pertenece a Yahvé y de que se está en comunión con él. El salmista no conoce más que una preocupación: que Yahvé pudiera echarle de su presencia y retirar de él el Espíritu santo. A propósito de אל־תשליכני («¡no me eches!»), cf. Sal 27,9; 41,13; 71,9; 140,14. Pero el perdón significa que vuelve el gozo de la salvación, el «gozo de auxilio» (ששון ישעך, cf. el v. 10a). Y de nuevo ora el salmista pidiendo la ayuda de Yahvé para el futuro (v. 14). רוח נכון («espíritu firme», v. 12b) se explica en el v. 14b como el «espíritu que apoya una obediencia pronta y de grado». Es innegable lo cerca que se halla esta petición de las palabras de los profetas en Jer 24,7; 31,33; 32,39; Ez 36,25ss. Jeremías y Ezequiel anuncian que Yahvé mismo pondrá su תורה en el corazón del hombre, y así —mediante su רוח —creará en el hombre una voluntad alegre y dispuesta. Para el futuro, el orante aguarda tal «apoyo» y consolidación de su vida mediante la רוח נדיבה («el espíritu de obediencia», cf. Sal 143,10). Por eso, con sus peticiones, apela a las grandes promesas proféticas que, en Jeremías y en Ezequiel, van más allá del «antiguo pacto». ¡Ahí está la significación singularísima de este salmo!

15-19 La sección de los v. 15-19 contiene un voto (v. 15), peticiones (v. 16-17) y pensamientos sobre el sacrificio recto que agrada a Dios (v. 18-19). En su voto (v. 15) el salmista declara que enseñará a los פשעים («malvados») los caminos de Yahvé, para que esas personas se conviertan a Dios. Cf. a propósito de este voto, Sal 22,23. El que ha experimentado la salvación de Yahvé, se convierte en testigo de la realidad y bondad de Yahvé. דרך («camino») es un término para expresar la voluntad y las instrucciones de Yahvé y aparece principalmente en la literatura deuteronómica (cf. el Sal 25). En el v. 15 la idea básica es que sólo conociendo los caminos de Yahvé llega a conocerse el camino extraviado por el que va el pecador. Unicamente así es posible la conversión. La autoridad de quien enseña esos caminos tiene su fundamento en la experiencia viva de la ישועה de Yahvé.

Sobre el sentido de la petición que se formula en el v. 16, hay divergencia de opiniones en los comentarios. El orante ¿se halla bajo la amenaza de una venganza de sangre (así piensa H. Schmidt? ¿o, habrá que leer מדוּמָם («del silencio» de la región de los muertos), en vez de מדמים («de la sangre»)? La interpretación de B. Duhm está probablemente en lo cierto: «דמים no puede significar aquí sino lo mismo que significa en el Sal 30,10:

la muerte por la enfermedad enviada por Yahvé, no una muerte violenta a manos de los enemigos, los cuales no se mencionan en ninguna parte». El salmista pide la liberación de la muerte. צדקה («justicia»), en el v. 16b, tiene aquí únicamente el significado de concesión de salvación, «actos salvíficos» (G. von Rad, *TeolAT* I, 456). «Habría que traducir el sentido de estas palabras parafraseándolas así: el orante quiere ensalzar la justicia de Dios, que se muestra en una nueva ayuda concedida a él, que es una persona culpable» (H. J. Hermisson, *Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult*, WMANT 19 [1965] 49).

En el v. 17 el orante del salmo (pensando en la instrucción y acción de gracias prometidas en el v. 15) pide a Yahvé que abra sus labios, es decir, que le dé poder para proclamar la gloria del Salvador. Lo mismo que en el Sal 40,4, el salmista aguarda una inspiración. Sabe muy bien que depende enteramente de Dios. Asimismo, el testimonio acerca de las grandes proezas de Yahvé puede pronunciarse únicamente cuando Yahvé «abre» la boca del hablante.

Los pensamientos acerca de los sacrificios en los v. 18.19 se hallan íntimamente relacionados con el voto expresado en el v. 15. Era habitual que el orante y suplicante hiciera voto de ofrecer sacrificios, después de su salvación (cf. Sal 54,8). Pero el cantor del Sal 51 sabe muy bien que Yahvé no quiere sacrificios ni holocaustos. Se recoge aquí y se acepta obedientemente la repulsa expresada por los profetas del culto sacrificial (Am 5,22; Is 1,11; Jer 6,20). Pero ¿qué es lo que ahora, en el Sal 51, ocupa el lugar de los sacrificios? En el v. 19 declara el salmista: «Mi sacrificio es un espíritu contrito». Por eso, el orante no ofrece ningún sacrificio de sustitución, sino que se presenta a sí mismo como sacrificio. Las personas con un לב־נשבר ונדכה («con un corazón contrito y quebrantado») desesperan profundamente acerca de sí mismas. Al quedar rota la confianza natural en la vida y en sí mismo, se llega a un estado de horrible angustia y desaliento ante Dios. Pero esa desesperación abismal encierra misteriosamente en sí misma el milagro de la cercanía de Dios. El salmista presenta ante Dios el corazón de un penitente contrito y de un orante que suplica ardientemente. Y lo hace con la certidumbre de que ese sacrificio no será objeto de una sentencia reprobatoria por parte de Dios, sino que será agradable a Yahvé: cf. Sal 34,19; Is 57,15; 61,1[3].

3. «Esta es la más dulce y más hermosa promesa. Si una persona es capaz de creer que nuestras aflicciones son los sacrificios más aceptables para Dios. 1. predicar, 2. sufrir y verse conturbado son cosas que agradan a Dios nuestro

20-21 La adición tardía que leemos en los v. 20-21, expresa una petición que encajaría muy bien en el tiempo de Nehemías, cuando se llevó a cabo la reconstrucción de las murallas. Acerca de esta petición, cf. Sal 102,14.17; 147,2; Jer 31,38; Is 26,1; 33,20; 62,6. Cuando luego, en el v. 21, mediante un acentuado (y doble) אז, se dirige la atención hacia un legítimo y nuevo culto sacrificial en la Jerusalén reedificada, entonces se arroja nueva luz sobre la afirmación formulada en el v. 18. El autor del v. 21 piensa evidentemente en una reforma interior del culto sacrificial, culto que ya no merece la protesta de los profetas. Pasa por alto la tremenda confesión expresada en el v. 19, que abre ya el camino para el enunciado que se hace en Rom 12,1, y se adhiere a las leyes cultuales del antiguo testamento y el culto divino reglamentado por esas leyes. Esta fidelidad al ordenamiento del culto y este amor hacia los débiles (1 Cor 8,7ss) no debe medirse con arreglo a un «ideal profético» usurpado entusiásticamente, sino que hay que tratar de entenderlo en su contexto. Sobre זבחי־צדק, cf. el Sal 4,6. Allí se discute también el criterio expuesto por R. Schmid en su obra: *Das Bundesopfer in Israel*, Studien zum Alten und Neuen Testament 9 (1964) 40.

Finalidad

En la época de la Reforma, el Sal 51 se contaba entre los textos bíblicos fundamentales a los que recurría Lutero en su doctrina de la justificación. Aunque algunos detalles de esa interpretación de los reformadores eran exagerados y se le hizo decir al texto algunas cosas más de las que en realidad decía, sin embargo no hay duda alguna de que el mensaje esencial del salmo fue captado recta y objetivamente por Lutero y por Calvino. El orante sabe que él depende enteramente de la actividad misericordiosa de Dios. De la sola misericordia divina espera él que se borre su culpa: una culpa que se contempla como una depravación (v. 7) que afecta por completo al hombre. Unicamente Dios puede eliminar ese tabique de separación tenebroso y amenazador, el pecado, que separa a Dios y al hombre, y únicamente Dios puede borrar lo que resulta insoportable. Tan sólo median-

Señor, y son excelentes sacrificios. Aquí no se habla del sacrificio de alabanza. La humillación es el mayor sacrificio, porque da muerte al hombre viejo... Tanto agradan a Dios nuestras aflicciones, que una de ellas es como mil sacrificios ante Dios. El espíritu atribulado es un sacrificio mayor que todos los sacrificios del Levítico. ¡Sí!, con tal que una persona crea» (Lutero, Ed. Erlangen, 17, 225s).

te el poder creador y renovador de Dios, puede el corazón ser purificado y conducido a nueva obediencia También el futuro se halla sólo en las manos de Dios Si Dios envía el espíritu de prontitud y firmeza, entonces el salmista se ve a salvo de las vacilaciones y la infidelidad Incluso el testimonio de accion de gracias (v 17) se halla exclusivamente en las manos del poder conferido por Yahvé Todo es acción de Dios La *sola gratia* resplandece en cada uno de los versículos del salmo Entre Dios y el hombre no se interpone don ni condición alguna Ningun sacrificio puede influir en Yahvé El unico sacrificio es la persona que suplica ardientemente y que confía, la persona que con su cuerpo y con su vida se entrega a Dios, pero que no es capaz de ofrecer más que un corazón contrito y quebrantado (v 19) El hombre se presenta ante Dios como lo que es No le queda nada sino pedir perdón y confesar su culpa[4] El Sal 51, con su radicalismo en cuanto al conocimiento y la sabiduria (v 8), tomados de las palabras profeticas del antiguo testamento, ocupa un lugar destacado entre todo el Salterio Son singularisimas sus afirmaciones de máximo relieve Es inconcebible la plenitud de sus ideas

Sobre la afirmacion, tan popular, de que el Sal 51 llega hasta «las alturas del nuevo testamento», comenta H Gese «Realmente, en este salmo de lamentacion no se oye la queja de ninguna desgracia 'exterior' sino que la unica desgracia es el pecado, y lo unico que le preocupa al orante son sus relaciones personales con Dios Un análisis más preciso de la estructura, basado en la critica de las formas, nos muestra que la ontologia aqui presente distingue agudisimamente entre el mundo exterior de las apariencias y la existencia interior y oculta Esta verdadera existencia es la relacion entre Dios y el alma En consonancia con esto se halla la espiritualizacion mas alta del concepto del pecado (el pecado contra Dios solo, el hecho de haber pecado 'personalmente'), la concepcion del perdón de los pecados por *sola gratia*, en una nueva creacion espiritual e intelectual, mediante la entrega de si mismo una entrega activa y 'mistica', la reinterpretacion del sacrificio como reconocimiento de la separacion de Dios, etc Aqui no debieramos juzgar basandonos en la 'historia de la piedad', sino que debieramos ver como un repentino avance de una tradicion del antiguo testamento penetra en nuevas formas de la realidad » (H Gese, *Vom Sinai zum Zion Alttestamentliche Beitrage zur biblischen Theologie*, EvTh Beih 64 [1974] 23s)

4 «Esto es prueba de que la remision de los pecados no se efectua por medio de las obras sino por la sola gracia o de que las obras no justifican sino unicamente la fe Por eso no hay mas satisfaccion por los pecados que la remision gratuita de los mismos Otras satisfacciones son productos de ficcion En resumen todas las palabras de este salmo señalan el hecho de que no podemos aplacar por ninguna obra la colera de Dios ni merecer la gracia» (Lutero Ed Erlangen 17 249)

CASTIGO DEL RICO QUE EJERCE LA VIOLENCIA

Bibliografía: J. Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels,* WMANT 35 (1970) 120; W. Beyerlin, *Der 52. Psalm. Studien zu seiner Einordnung*, BZAW 6/11, (1980).

1 Para el director del coro. *Maskil* de David.
2 Cuando fue Doeg el edomita e informó a Saúl diciéndole:
«David ha entrado en casa de Ajimélec».
3 ¿Por qué te glorías de la maldad, 'oh hombre'[a],
'contra el piadoso'[b] a todas horas?
4 Maquinas perdición, tu lengua es
como cuchillo afilado,
[¡tú, intrigante!][c]
5 Prefieres el mal al bien,
la mentira a la palabra justa[d]. Sela.
6 Te gustan todas las palabras de perdición[e],
¡tú, lengua astuta!
7 Pero Dios te perderá para siempre,
te 'aniquilará'[f] y te barrerá de la tienda;
te erradicará del país de la vida. Sela.
8 Los justos lo verán y temblarán
y se reirán de él[g]:
9 ¡He aquí el hombre que no hizo
de 'Yahvé'[h] su 'refugio'[i]!
Confió en su gran riqueza,
buscó refugio en su maldad.
10 Pero yo soy como olivo verde
en la casa de 'Yahvé'[j].
Confío en la gracia de 'Yahvé'[j]
eternamente y para siempre.
11 Te alabo, 'oh Yahvé'[k], eternamente,
porque tú lo hiciste.

¡Espero en tu nombre, que es bondadoso,
delante de los que son piadosos contigo!

3 **a** הַגִּבּוֹר difícilmente tiene sentido en el contexto, a menos que lo interpretemos como exclamación irónica. Debiéramos leer obviamente הַגֶּבֶר (cfr. v. 9a; Is 22,17).

b Todo el v. 3 se halla distorsionado en su forma actual. El v. 3b debiera traducirse literalmente: «La gracia de Dios, a todas horas». Pero, según el paralelismo, sería adecuada la lectura sugerida por el S: אֶל־חָסִיד o incluso עַל־חָסִיד.

4 **c** Por razones métricas, habrá que eliminar probablemente de la estructura del verso (3 + 2) עשה רמיה y considerar estas palabras como una adición.

5 **d** En una reconstrucción congruente del metro 3 + 2, habrá que suprimir con gran probabilidad דבר y leer מצדק.

6 **e** ¿Habrá que suprimir aquí דברי? En ese caso, la lectura debió de ser בליַעל. Pero es preferible seguir el TM.

7 **f** Siguiendo a α', san Jerónimo, T, es preferible la vocalización: יחתךָ.

8 **g** S ofrece en el v. 8 un texto diferente: צדיקים וישמחו ויבטחו ביהוה ויראו.

9 **h** En la parte del Salterio revisada elohísticamente es preferible leer יהוה en lugar de אלהים.

i Es preferible la puntuación מָעֻזּוֹ (cf. Sal 27,1).

10 **j** Cf. la nota **h**.

11 **k** Por razones métricas, habrá que añadir aquí, probablemente: יהוה.

Forma

En el Sal 52 domina el metro 3 + 2. Puede intentarse restaurar este metro en todos los versos efectuando correcciones (cf. H. Gunkel). Pero quedan por resolver algunas cuestiones. Pues mientras que, por ejemplo, en el v. 5, podemos leer (abreviando) מצדק en vez de מדבר צדק, y conseguir así un metro 3 + 2, el texto que nos ofrece el TM en el v. 7 se resiste a profundas transformaciones. En él habrá que admitir el metro 3 + 3 + 3. Por lo demás, el v. 7 destaca notablemente entre el conjunto del verso (cfr. *infra*).

Plantea grandes dificultades un análisis del Sal 52 dentro de la perspectiva de la crítica de las formas. Cuesta mucho trabajo averiguar a qué se refieren los diversos enunciados. Y en este punto hay que hacer claridad. Los v. 3-10 contienen palabras animadas por intensas emociones: palabras dirigidas por un «piadoso» (v. 3) contra un «artífice de intrigas» (v. 4). La persona a quien se interpela es, evidentemente, una persona rica (v. 9), que no quiere saber nada de la confianza en Yahvé (v. 9a). El hablante, en la presentación que hace de sí mismo, pone como antítesis su propia fe robusta y firme (v. 10).

El v. 11 contiene una fórmula de *todá* muy expresiva y señala, en consecuencia, un acto de acción de gracias ante Yahvé, un acto vivido por una persona que se ha visto libre de una desgracia. Cf. F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel,* WMANT 32 (1969) 275; cf. Introducción § 6, 2, I γ. ¿Podremos entender el salmo a base del v. 11? He ahí la cuestión decisiva. H. Schmidt parte del cántico de acción de gracias que hay en el v. 11 y presupone una «liturgia de un sacrificio de acción de gracias para cumplir un voto», creyendo que los v. 3-10 son una narración retrospectiva que evoca la desgracia de haber sido oprimido antes de que interviniera Yahvé. Pero ¿puede hablarse de una «narración retrospectiva»? H. Gunkel piensa incluso que en los v. 3-10 se expresa la «lamentación de un individuo». Pero está claramente en contra de ello el carácter de interpelación de estos versículos, que comprobamos ya anteriormente. Desde luego, no escasean las interpelaciones a los malvados en los salmos designados por Gunkel como «lamentaciones de individuos» (cf. Sal 4,3; 6,9; 58,2; 62,4; 119,115). Pero no es habitual que un breve versículo de acción de gracias vaya precedido por una interpelación, bastante larga, dirigida al רשׁע, sin que nada más lo preceda, ni siquiera una narración retrospectiva en la que se evoquen la situación desgraciada y la oración.

Si examinamos las cosas más de cerca, veremos que los v. 3-10 revelan innegablemente la influencia de las formas del lenguaje profético: tanto los rasgos fundamentales de una diatriba que pone al descubierto las culpas, como el anuncio de juicio (v. 7). Podríamos aducir principalmente Is 22,15ss como modelo formal del discurso que aparece en Sal 52,3-10. En el v. 9 se reconocen vestigios de un cántico satírico (así piensa R. Kittel, refiriéndose a Is 14,10ss).

¿Puede establecerse una conexión entre los elementos de lamentación señalados por Gunkel y Schmidt y las características proféticas del salmo? Jörg Jeremias, al examinar el Sal 52, piensa

que es la imitación de una liturgia de lamentación: «En lugar de la lamentación profética y del anuncio de juicio, tenemos en este salmo la acusación y la maldición contra un individuo, revistiendo ambas la forma de una interpelación (v. 3-7); como en las genuinas liturgias de lamentación, se describe el efecto que causa sobre los inocentes la caída del malvado, y el salmo se cierra con una confesión de confianza y una alabanza por haber sido escuchada la oración» (WMANT 35 [1970] 120). Pero, de esta manera, las palabras de los v. 3-10, sustentadas por la autoridad profética, ¿no quedan excesivamente asimiladas a la lamentación y a una acción litúrgica, y son absorbidas por dicha asimilación? ¿no habría, entonces, que ser consecuentes y partir del v. 11, es decir, de la situación de la *todá*? En ese caso, el discurso de los v. 3-10 podría reflejar el enfrentamiento con un acusador influyente, enfrentamiento que habría tenido lugar en el recinto sagrado, y en el que la persona oprimida hubiera empleado las formas de lenguaje profético que se le ofrecían en un formulario. Cf. W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, FRLANT 99 (1970).

Marco

La persona a quien se interpela (v. 3ss) es una persona rica (v. 9), astuta y que practica la violencia (v. 4.6). Con su poder e influencia se ha convertido en verdadera tribulación para una persona piadosa (חסיד). Este חסיד habrá que buscarlo seguramente en los círculos de los «pobres» y «desamparados», que ponían toda su esperanza en Yahvé. En el Sal 52 se interpreta un tema de la חכמה (cf. Sal 73): el motivo de la «justicia de Dios». Sin embargo, hay que tener en cuenta que el Sal 52, lejos de perderse en reflexiones y cavilaciones que angustian, se enfrenta con dinamismo profético a esa persona influyente y violenta. Por consiguiente, el problema no se desmenuza en reflexiones sino que se ataca proféticamente. El v. 11, con el cántico de acción de gracias, está señalando el recinto del templo. Es improbable la conjetura de A. Bentzen, a saber, que el Sal 52 pudiera ser la diatriba de un rey pronunciada antes de enfrentarse con los poderes míticos de la destrucción.

Será muy difícil una datación, siquiera aproximada, del Sal 52. Bastará señalar aquí la dependencia en que se halla el salmo de las formas de lenguaje y del estilo profético.

Comentario

A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. Sobre 1
משׂכיל, cf. Introducción § 4, n.º 5. Sobre לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2.

Las indicaciones sobre la situación que se hacen en el v. 2 2
son una referencia a 1 Sam 22,9-19. Son, indudablemente, de origen secundario (cf. tan sólo el v. 10: la mención del templo).

En los v. 3-6, las palabras del salmista, siguiendo el 3-6
estilo de la diatriba profética, se dirigen contra el hombre astuto y violento, el עשׂה רמיה («intrigante», v. 4). Cf. Is 22,15ss. A propósito del comienzo del discurso con מה, cf. Sal 50,16; Is 31,5. La forma estilística de comenzar bruscamente con una pregunta se halla también en Sal 2,1. Pudiera citarse como paralelo un conjuro acádico en el que se dice: «¿Por qué estás furioso y poseído; tus ojos inyectados en sangre, tu boca echando hiel, y erizado el vello de tu pecho?» (E. Ebeling, ZDMG 69 [1915] 94). El hombre rico y lleno de poder (v. 9), a quien irreverentemente se le llama גבר («hombre»), se jacta y gloría de su maldad. Sus malvadas acciones se encaminan contra el חסיד. Y, así, a la persona interpelada en los v. 3ss se la enumera entre los «enemigos del individuo» (cf. Introducción § 10, 4). Maquina הוות («perdición», cf. Sal 5,10). Aparece como astuto calumniador. Como cuchillo afilado (cf. K. Galling, BRL, 378s) es su lengua (cf. Sal 55,22; 57,5; 64,4; 140,4; Jer 9,2.7). Es עשׂה רמיה: «artífice de intrigas» (cf. Sal 101,7). En el v. 5 se describe la total perversión de los sentimientos de esa persona. Con respecto al mal (רע) y la mentira (שׁקר) adopta la actitud de «amar» (אהב). Cf. Is 5,20. צדק como contraste de שׁקר en el v. 5 tiene el significado de «verdad» (cf. también Prov 12,17; 16,13). La interpelación en el v. 6 es hiriente y sarcástica (cf. Sal 120,3).

En el discurso profético, la «diatriba» que revela la culpa y 7
dicta sentencia va seguida por el anuncio de unas «palabras de amenaza» que tienen fuerza de veredicto. Así es como hay que entender también el v. 7. Se anuncia en él el juicio sobre el malvado calumniador (F. Nötscher). El גם introductorio nos da a conocer ahora la reacción de Yahvé. Aquel hombre que ejerce la violencia será aniquilado. Y la echarán de la tienda como basura que se barre (cf. Ez 26,4; Eclo 10,17). Hasta ahora se hallaba sólidamente enraizado en el «país de la vida» (cf. Sal 27,13).

Pero será erradicado de él. Por tanto, las «palabras de amenaza» hablan de la «muerte por sentencia judicial» que caerá sobre el que עשׂה רמיה.

8-10 Los efectos de este juicio sobre los צדיקים, sobre el perseguido חסיד (v. 3) se describen o anuncian en los v. 8-10. Los צדיקים «verán y temblarán» (H. Gunkel). La consonancia entre יראו («verán») y ייראו («temblarán») se da también en el Sal 40,4. En el «temor» el צדיק reconoce la verdadera intervención de Yahvé en el mundo de los hombres. Al mismo tiempo, el justo «se reirá» del cambio radical que se ha producido, «gozándose por la eclosión final de la justicia que durante mucho tiempo estuvo oculta y desconocida» (F. Delitzsch). Cf. Sal 58,11s; 69,33. Aunque en Prov 25,17 se prohíbe rigurosamente alegrarse del mal ajeno, sin embargo hay que tener en cuenta que en el v. 9 se escuchan los sonidos de un «cántico satírico» (cf. Is 14,10ss). La persona que ha sido derribada yace ahora en el suelo, despojada y desnuda de toda insolencia y de todos esos poderes que la hacían sentirse segura de sí misma. Se convierte en ejemplo de lo que es la incredulidad. ¡Así llega a ser objeto de burla quien ha confiado en su gran riqueza y en su capacidad para imponerse astutamente! En cambio, el חסיד, el cantor del salmo, se presenta como quien ha sido protegido y preservado por Yahvé. El se parece al olivo verde en el recinto del templo (G. Dalman, *AuS* VI, 58). Hoy todavía hay cipreses y olivos en el recinto sagrado de la Cúpula de la roca (*ḳubbet eṣ-ṣaḫra*) en Jerusalén. Sobre la imagen, cf. Sal 92,13s; Jer 11,16 y también Sal 1,3. Esta imagen expresa la permanencia constante en el ámbito de la cercanía de Dios (cf. Sal 23,6). Tal forma de existencia es fruto de la «confianza» (בטח).

11 El v. 11 nos transporta a la situación de la liturgia de una fiesta de acción de gracias. El orante da gracias (אודך) por todo lo que ha hecho Yahvé, por la salvación que él ha concedido. Sobre כי עשׂית («porque tú lo hiciste»), que es una referencia hímnica a la intervención auxiliadora de Yahvé, cf. Sal 22,32; Is 38,15. También כי טוב («porque es bueno») es una fórmula hímnica abreviada, característica del cántico de acción de gracias (cf. Sal 54,8; 100,5; 106,1; 135,3). La doxología de las grandes proezas de Yahvé se entona, «delante de los que son piadosos contigo» (נגד חסידיך; cf. el comentario del Sal 22,23).

Finalidad

En el antiguo testamento, la certidumbre de que Dios reina y juzga con justicia se adquiere en medio de la vida cotidiana. En

ella es donde se decide si Dios es Dios, si Dios interviene realmente y se preocupa de los seres humanos. Para el חסיד y el צדיק, que vive de conformidad con el pacto, la figura del rico que ejerce la violencia, que se afirma a sí mismo con total soberanía y que se impone por medio de la astucia: esa figura representa una tentación honda e insoslayable. Ese calumniador influyente disfruta de buena vida, vive mucho tiempo: tiene todas las señales de quien ha sido bendecido por Dios. Mientras tanto el pobre חסיד sufre bajo los ataques y la astucia de ese hombre rico. A pesar de todo, el חסיד sabe que Dios reina y juzga. Audaz y vigorosa es su certidumbre. Como un profeta, él —en medio de su opresión— ataca a aquel hombre grande, saca a relucir su culpa, y en una diatriba proclama las razones para un veredicto de condenación (v. 3ss). Como un profeta, el oprimido anuncia el fin que va a tener ese hombre poderoso, y le contempla como quien ha sido erradicado de la vida para que sirva de ejemplo del justo juicio de Dios. Este juicio se alza como advertencia muy seria contra la incredulidad, contra la falta de confianza en Yahvé. El חסיד, en cambio, experimenta la constante felicidad de vivir cerca de Dios. Su confianza le hace estallar en acción de gracias por la ayuda y la salvación concedidas por Yahvé.

La aquendidad de esta demostración del poder divino, el hecho de que esa demostración suceda en esta vida, no queda suprimido en el nuevo testamento. Pero el juicio y la gracia se hallan escondidos y salvaguardados en el misterio de Cristo crucificado.

SUPLICA EN MEDIO DE LA OPRESION POR LOS ENEMIGOS

Bibliografía J Becker, *Israel deutet seine Psalmen*, Stuttgarter Bibel-Studien 18 (1966) 64s, W Beyerlin, *Die Rettung der Bedrangten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhange untersucht,* FRLANT 99 (1970)

1 Para el director del coro. Con instrumentos de cuerda.
***Maskil* de David.**
2 Cuando los habitantes de Zif vinieron a decir a Saúl:
David se halla escondido entre nosotros.
3 ¡Oh 'Yahvé'[a], ayúdame por tu nombre,
hazme justicia por tu poder!
4 ¡oh 'Yahvé'[b], escucha mi oración,
presta oído a las palabras de mi boca!
5 Porque 'personas osadas'[c] se han alzado contra mí,
y hombres violentos buscan mi vida.
No tienen a Dios delante de sí. Sela.
6 He aquí, 'Yahvé'[d] es el que me ayuda.
El Señor es el que sostiene mi vida.
7 ¡Vuélvase[e] el mal contra mis adversarios!
¡destrúyelos, oh 'Yahvé'[f], por tu fidelidad[g]!
8 Así te ofreceré gustoso sacrificios,
daré gracias a tu nombre ''[h], porque es tan bueno;
9 porque me ha salvado de toda angustia
y mi ojo se goza en mis enemigos.

a En la parte del Salterio revisada elohísticamente, debemos leer יהוה en vez de leer אלהים 3

b Cf la nota a 4

* Para el comentario al Sal 53, cf el comentario del Sal 14

5 **c** TM = «extranjeros» (¿enemigos extranjeros?). Con algunos manuscritos, T y Sal 86,14 es preferible leer זדים.

6 **d** Cf. la nota **a**.

7 **e** *Ketib*, T: יָשׁוּב o יָשׁוּב; *Qeré* y muchos manuscritos, G, σ': יָשִׁיב; S y san Jerónimo: הָשִׁיבָה. Debe preferirse el *Ketib;* el yusivo se acomoda mejor al contexto que el imperfecto.

f Cf. la nota **a**.

g La forma rara באמתך no debiera cambiarse en בַּחֲמָתְךָ. No hay razón convincente para hacer esta corrección.

8 **h** Por razones métricas debiera suprimirse יהוה en este lugar.

Forma

Este salmo breve y conciso es trasparente y claro en su texto. Predomina el metro 3 + 3, y este metro debiera reconstruirse también en el v. 8b mediante la supresión de יהוה. En el v. 5 la versificación tiene tres secciones, lo cual ha dado lugar a la pregunta (que difícilmente tendrá razón de ser) de si el v. 5b no es quizás una adición tardía.

Comenzaremos analizando la estructura: v. 1-2, título; v. 3-4, petición y deseo; v. 5, descripción de la situación angustiosa; v. 6, expresión de confianza; v. 7, deseo; voto de alabanza con la mirada puesta en el momento de acción de gracias.

El Sal 54 debe asignarse al grupo de los cánticos de oración (en hebreo, תפלה). Cf. Introducción § 6, 2, I γ.

Marco

El orante del salmo se halla rodeado de enemigos y padece dura opresión (v. 5). Está sufriendo injusticias (v. 3). Por eso, pide la intervención de Yahvé y que sus adversarios sean derrotados visiblemente (v. 7). En el antiguo testamento, las peticiones de esta índole se formulaban frecuentísimamente en el recinto del templo. El salmista se cuenta probablemente entre aquellos miembros del pueblo de Dios que carecen de influencia y son pobres y buscan su refugio en Yahvé. Nada indica que se trate de un rey (en contra de lo que piensa A. Bentzen). Más bien, todo indica que debemos relacionar este salmo con el juicio de Dios, celebrado en el santuario. Un inocente que se ha visto acu-

sado, busca refugio en el recinto del templo. Pide que sea Yahvé quien juzgue su causa (v. 3) y que haga que sus enemigos sean vencidos. Cf. W. Beyerlin, FRLANT 99 (1970).

En cuanto a la datación de este salmo, difícilmente podremos señalar una fecha precisa. El salmo no prueba que el salmista pertenezca al partido de los saduceos (B. Duhm). Tal vez pudiéramos deducir de la bien perfilada teología del שם, que el Sal 54 es posdeuteronómico, pero quedaría por resolver la cuestión de si el Deuteronomio, con su considerable número de tradiciones cultuales bastante antiguas, pudiera considerarse a este respecto un criterio histórico (cf. G. von Rad, *Deuteronomium-Studien* [²1948]).

Comentario

1 Sobre למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. Sobre בנגינת, cf. Introducción § 4, n.º 9. Sobre משכיל, cf. Introducción § 4, n.º 5. Sobre לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2.

2 Los datos sobre la situación que se indican en el v. 2 son de origen secundario y relacionan el Sal 54 con la historia de David, concretamente con el relato que leemos en 1 Sam 23,19. Sobre el significado de esta relación establecida con posterioridad, cf. el comentario del Sal 51,2.

Con respecto a la conexión secundaria de algunos salmos de David con la historia de David, surge la pregunta sobre cuáles debieron de ser los motivos internos o externos. ¿Qué impulsó a los transmisores y a los redactores a relacionar, por ejemplo, el Sal 51 con 2 Sam 12, y el Sal 54 con 1 Sam 23,19? Esta pregunta se estará planteando sin cesar. En los dos salmos referidos como ejemplos, deben observarse algunas asociaciones de palabras y de expresiones, que son peculiares y dignas de tenerse en cuenta En el Sal 51,6 el orante —al contemplar su culpa— confiesa· לך לבדך חטאתי («contra ti solo he pecado»), esta confesión singular en el antiguo testamento tiene un eco en la confesión que hace David en 2 Sam 12,13· חטאתי ליהוה («he pecado contra Yahvé») En el Sal 54,5 resalta la frase בקשו נפשי («buscan mi vida»), en la historia de David se dice en 1 Sam 23,15· לבקש את־נפשו («para buscar su vida») No menospreciemos estas consonancias y asociaciones. Revelan el celo de un escriba que quiere establecer el marco histórico de los salmos y que desea fijar los diversos cánticos en sucesos determinados

3-4 El Sal 54 comienza con un clamor de súplica, que se inicia con el vocativo יהוה («¡oh Yahvé!»), tan característico de los

cánticos de oración, y que en la parte elohística del Salterio fue sustituido por אלהים. Sigue luego la expresión adverbial בשמך («por tu nombre»). El orante espera del שׁם de Yahvé la ayuda y salvación que necesita en medio de su aflicción. El «nombre» es el exponente del poder de revelación, de la גבורה («poder heroico») de Dios activo en la tierra. El nombre es —con plena independencia— el signo de la relación de Yahvé con el mundo y la presencia de Dios en medio de su pueblo elegido. Cf. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament,* BZAW 64 (1934) 44ss. La preposición בְּ en בשמך presenta el שׁם como el instrumento o medio por el cual Yahvé ejercita activamente en el mundo su גבורה («poder heroico» o «proezas»; cf. Sal 66,7; 71,18; 89,14 y *passim*). Se invoca a Yahvé como Juez; se quiere que él «haga justicia» (דין, cf. Gén 30,6; Dt 32,36). El orante, pues, padece injusticias; es perseguido por enemigos calumniadores. El v. 4 suplica ardientemente que sea escuchado ese clamor de súplica y esa oración.

5 El v. 5, introducido por כי, indica las razones por las que se ha lanzado ese clamor de súplica (v. 3-4), y hace referencia a personas «osadas» (זדים, cf. Sal 86,14) y «violentas» (עריצים, cf. Sal 86,14; Jer 15,21; Job 6,23; 27,13), que quieren quitarle la vida al orante. Aquí se alzan los «enemigos del individuo» (cf. Introducción § 10, 4). Tienen una acusación contra el salmista. No se mencionan las conexiones internas entre esta acusación calumniosa y la persecución. Pero lo cierto es que el orante se halla en peligro de muerte. Tan sólo se pronuncia un juicio contra los perseguidores, pero un juicio muy significativo: «No tienen delante de sí a Dios». El רשׁע no vive en el «temor de Yahvé» (יראת יהוה); huye de la realidad de Dios y quiere desentenderse de ella. A propósito de סלה, cf. Introducción § 4, n.º 13.

6 En el v. 6 hay una encarecida expresión de confianza. El orante —a diferencia de sus enemigos— «tiene delante de sí a Yahvé». Sobre esta antítesis, cf. Sal 52,9-10. Sobre בסמכי נפשׁי («el que sostiene mi vida»), cf. Sal 118,7.

7 Inmediatamente después de la expresión de confianza se expresa un deseo: que Yahvé haga que se vuelva sobre los perseguidores el mal que ellos han tramado contra el orante del salmo. Con este deseo se ora pidiendo que el efecto de una «némesis inmanente» se haga sentir en la «esfera de acción del destino» (sobre este punto, cf. K. Koch, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?*: ZThK 52 [1955] 1ss; G. von Rad, *TeolAT* I, 456ss). Esa perdición tramada por motivos perversos ¡vuél-

vase sobre el malhechor! Sobre los problemas teológicos de esta «némesis inmanente», cf. el comentario de Sal 7,14-17. En el v. 7b se ve con claridad que Yahvé mismo es quien actúa en esa «esfera de acción del destino». En el v. 3 se invoca el שׁם de Dios, su גבורה. Su אמת («fidelidad») debe mostrar su eficacia derrotando a los enemigos. אמת, aquí, es «fidelidad», «constancia»: las actitudes que muestra Yahvé con quienes confían en él.

Los v. 8-9 contemplan la hora en que se ha de celebrar la 8-9
fiesta de acción de gracias. El orante formula el siguiente voto: בנדבה אזבחה־לך («gustoso te ofreceré sacrificios»). La referencia al acto «voluntario» de ofrecer sacrificios debe entenderse dentro del contexto de una terminología ya establecida acerca de los sacrificios (cf. Ez 46,12; Esd 3,5; 2 Crón 31,14), que implica obviamente un abandono de las ideas sobre los efectos mágicos de los sacrificios y que concede amplio margen a la espontaneidad de los sentimientos humanos. Sobre el voto de ofrecer un sacrificio de acción de gracias, cf. Sal 40,7ss; 50,14; 61,9. El orante quiere dar gracias al שׁם, es decir, al poder de Yahvé presente y activo en la tierra y especialmente en el lugar de culto. Este voto de acción de gracias corresponde a la invocación del שׁם en el v. 3. כי־טוב («porque es bueno») es una fórmula hímnica abreviada, tomada de la liturgia de la fiesta de acción de gracias (cf. Sal 52,11; 100,5; 106,1; 135,3). El salmista, lleno de esperanza y seguridad, aguarda el acontecimiento de la salvación (v. 9). La derrota y aniquilación de los perseguidores es «gozo para sus ojos», porque en esa demostración de poder se manifiesta la אמת de Yahvé (v. 7). (Cf. el comentario de Sal 52,8). Cf. también Sal 58,11; 59,11; 92,12.

Finalidad

En el Sal 54 se pone especialmente de relieve el exponente, inmanente en el mundo, del poder revelador de Yahvé, es decir, se pone especialmente de relieve el שׁם («el nombre»). El «nombre» encierra en sí la גבורה (v. 3b) y la אמת (v. 7b) de Dios. Al invocar el שׁם, se invoca el poder divino de juzgar, para que dé una muestra de su justicia y de su ayuda. El deseo de que el mal que los enemigos tramaban se vuelva contra ellos, es un deseo que apela a Yahvé, el justo Juez, quien en su שׁם se halla presente en este mundo. ¿Es Dios el soberano y señor que lo rige todo? En el antiguo testamento la respuesta a esta pregunta se decide en medio de la vida. Esa soberanía divina queda demostrada en el hecho de que el enemigo no triunfa.

Fijémonos, además, en la antítesis entre las afirmaciones acerca de los enemigos y la afirmación que el orante hace acerca de sí mismo (cf. los v. 5b.6). Mientras que esos calumniadores que practican la violencia son personas impías y alejadas de Dios, Yahvé es en todo instante el que sostiene y da firmeza a la existencia del salmista. Lleno de confianza y certidumbre, el orante dirige sus pensamientos hacia el instante en que su lamentación no tenga ya objeto y se ofrezca el sacrificio de acción de gracias.

ORACION DE QUIEN SE HALLA RODEADO Y DESAMPARADO Y HA SIDO TRAICIONADO POR SU AMIGO

Bibliografía: H. Birkeland, *The Evildoers in the Book of Psalms*, Avhandlinger utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II. Hist.-Filos. Klasse (1955); G. W. Anderson, *Enemies and Evildoers in the Book of Psalms:* BJRL 48/1 (1965) 16-29.

1 Para el director del coro. Con instrumentos de cuerda.
Maskil **de David.**
2 ¡Escucha, oh 'Yahvé'[a], mi oración
y no rehúyas mi súplica!
3 Atiéndeme y respóndeme,
'perezco'[b] de pena.
4 'Desmayo'[c] por la furia del enemigo,
por las aflicciones[d] a causa del malvado.
Porque 'dirigen'[e] hacia mí perdición
y me atacan ferozmente.
5 Mi corazón tiembla en mi pecho;
terrores de muerte han caído sobre mí.
6 Miedo y temblor me invaden,
el horror me cerca.
7 (Yo pensaba): Si tuviera alas como de paloma,
huiría y encontraría reposo.
8 He aquí: desearía huir muy lejos,
cobijarme en el desierto. Sela.
9 Querría ir apresuradamente a un lugar seguro
ante el 'bramido de la tormenta'[f],
10 ante la 'destructora tormenta'[g] 'de su garganta'[h],
ante 'el torrente'[i] de sus labios.
Porque he de ver violencia
y discordia en la ciudad.
11 La rondan día y noche
sobre sus murallas.
Perdición y penalidad hay en medio de ella,

12 ruina en su interior[j].
No tienen fin en su mercado
la opresión y el engaño.
13 Porque si me 'injuriara'[k] sólo 'mi'[l] enemigo,
lo soportaría...[m].
Si el que me aborrece se 'envalentonara'[n] contra mí,
yo podría ocultarme de él.
14 Pero eres persona de la misma índole que yo,
conocido mío y amigo íntimo,
15 porque juntos hemos disfrutado las delicias del compañerismo
en el templo de 'Yahvé'[o].
'¡Estremézcanse al seguir su camino!'[p] 16 ¡'caiga
la muerte'[q] sobre ellos!
¡desciendan vivos a la región de los muertos,
porque en sus moradas no hay más que maldad ''[r]!
17 Pero yo clamo a Dios,
y quiera Yahvé auxiliarme[s].
18 Por la tarde, por la mañana, al mediodía
suspiro y gimo.
Y él escuchó mi voz, 19 rescató
mi vida para salvación.
....
'Porque se me acercan arqueros'[t],
han llegado hasta mí
20 'Ismael y Yalam'[u] y los habitantes
del Oriente, 'todos juntos'[v],
que no hacen intercambio
y no temen a Dios.
21 El levantó su mano contra 'su amigo'[w],
violó su pacto.
22 Más blanda 'que la mantequilla'[x] era su conversación,
pero había guerra en su mente.
Sus palabras eran más suaves que el aceite,
pero ¡eran puñales!
23 ¡Echa sobre Yahvé tus preocupaciones (?),
él te sostiene en pie!
Jamás permitirá
que el justo flaquee.
24 Pero tú, oh 'Yahvé'[y], los arrojarás
a la más profunda fosa;
¡que los hombres de sangre y engaño
no alcancen la mitad de sus días!
Pero yo confío en ti.

a En la parte del Salterio revisada elohísticamente debemos leer 2
יהוה en lugar de אלהים.

b אריד, de רוד = «andar vagando de un lado para otro». Dentro 3
del contexto, esta expresión es muy improbable. N. Schlögl propone אבד: «perezco» (F. Delitzsch: אוּדָךְ, de רדד: «estoy pisoteado»).

c Según el metro y el sentido, ואהימה pertenece al v. 4. F. De- 4
litzsch lee ואהוּמָה (de הום): «desmayo». G: ἐταράχθην; σ': συνεσχύθην; san Jerónimo: *conturbatus sum*.

d עקה es *hapax legómenon*. ¿Se tratará de un aramaísmo para expresar צָרָה («aflicción»)? Para la traducción, consúltese KBL, 730.

e יָמִיטוּ = «hacen vacilar». En la estructura de la frase, este verbo es imposible. Según G (ἐξέκλιναν) habría que leer יטו (cf. Sal 21,12). Queda sin explicación מ.

f סעה es *hapax legómenon* («ser impetuoso»?). Hupfeld sugiere 9
סְעָרָה (cf. Sal 107,25). Probablemente, habrá que leer en v . 9b מרוּחַ סְעָרָה. מִסַּעַר («ante la tormenta») pertenece por razones métricas al v. 10.

g TM: «Confunde, oh Señor, divide (?) la lengua de ella». El 10
texto, aquí, está corrompido con seguridad. Si מסער, del v. 9b, se añade por razones métricas al v. 10a, y en vez de vocalizarse בַּלַּע, se vocaliza בלַע (Is 52,6), entonces se obtiene la expresión de «destructora tormenta».

h En lugar de אדני, que aquí es imposible, hay que tener un término paralelo a לשונם. El más adecuado sería גרוֹנָם, «su garganta». Sobre este paralelismo cf. Sal 5,10.

i Según S, habría que vocalizar aquí פלג. «El poeta, en su huida de las malas lenguas (Eclo 51,2.4ss), se compara con alguien que busca refugio ante la amenaza de una tormenta destructora, de un torrente que se desborda» (H. Gunkel).

j Creemos que habrá que variar aquí los términos. Habrá que 12
leer probablemente: בתוֹכָהּ.

k Según G hay que leer לו (Ges-K § 159x) en vez de לא. TM: 13
«porque no me afrenta un enemigo».

l Según F. Buhl, debemos preferir la variante אויבי חרפני.

m ואשא es demasiado breve para la métrica; probablemente se ha suprimido una segunda palabra.

n Cf. la nota **k**.

o Cf. la nota **a**. 15

p El TM es ininteligible y está corrompido («caminábamos en medio de la multitud del pueblo»?, Sal 42,5). Pero según el metro, נהלך ברגש pertenece al v. 16. Indudablemente, en este lugar del salmo se espera una maldición (cf. el v. 16), así piensa H. Gunkel. En vez de

ברגש, es preferible leer בְּרֶעַשׁ («con temblor», Ez 12,18). En la maldición, habría que leer entonces יְהַלְּכוּ en lugar de נהלך.

16 **q** Según *Qeré*, algunos manuscritos, α', σ', san Jerónimo, S, debemos separar יַשִּׁי[א] מָוֶת: «caiga sobre ellos la muerte» (cf. Sal 89,23).

r Parece que בְּקִרְבָּם es una adición epexegética a במגורם, y debe suprimirse por razones métricas.

17 **s** Sería preferible escribir יהוה en vez de אלהים, y והוא en lugar de ויהוה.

19 **t** TM: «para que no puedan acercarse a mí, porque en gran número están conmigo». El texto resulta ininteligible y está corrompido. Lo mejor es leer (trasponiendo unas cuantas letras): כי קרבים לי רבים (H. Gunkel, H. Schmidt).

20 **u** TM: «Dios lo oirá y les responderá». El texto carece de sentido y está distorsionado. Ehrlich sugiere la enmienda: יִשְׁמָעֵאל וַיַּעֲלֵם. Esta corrección está fundada objetivamente por el sentido de lo que figura entre רבים en el v. 19 y וישב קדם.

v Según Ehrlich, debemos leer כלה en lugar de סלה; así quedaría asegurado el metro.

21 **w** TM: «contra sus condiciones de paz» (plural del שלום). Debemos leer שֹׁלְמוֹ (cf. Sal 7,5).

22 **x** מַחְמָאֹת es *hapax legómenon*. Dos Mss, σ', san Jerónimo, T leen מַחֲמָאוֹת o מְחֻמָּה.

24 **y** Cf. la nota **a**.

Forma

Si consideramos el Sal 55 desde el punto de vista del metro y dejamos a un lado —por ahora— los problemas de crítica literaria, veremos que predomina el metro 3 + 2. Se observan las siguientes excepciones: 3 + 3 en los v. 2.5.18.20 (segunda estructura del verso); 2 + 2, en los v. 10b.23 (segunda estructura del verso); métricamente es demasiado breve el verso que termina por ואשא.

Ahora bien, el Sal 55 no es —claramente— una composición unificada. En el v. 19 se observa una línea divisoria que deslinda el cántico en dos partes, divergentes en su contenido. Con las palabras פדה בשלום נפשי termina la primera parte. Luego el lector es trasportado a una situación totalmente diferente. Los versículos 19aβ-24 son «el resto de un poema insertado aquí sin razón (H. Gunkel). En esta segunda parte se entona una nueva

oración en la que aparecen nuevos personajes. Se mencionan tribus árabes (v. 20) que no tienen relación con la ciudad mencionada en los v. 10s. Por tanto, hemos de partir de que los v. 2-19aα y los v. 19aβ-24 son dos cánticos diferentes. H. Gunkel quiere añadir también al primer cántico el v. 23; pero faltan pruebas objetivas.

El análisis de la estructura nos ofrece la siguiente imagen: v. 2-3, introducción (invocación de Yahvé); v. 4-6, descripción de la situación angustiosa; v. 7-10, pensamientos acerca de la huida; v. 10-15, nueva descripción de la situación angustiosa (sobre todo, por lo que respecta al amigo infiel); v. 15bβ-16, maldición; v. 17-19aα, exclamaciones de lamentación y proclamación de la ayuda recibida. En la segunda parte del salmo la situación es la siguiente: v. 19aβ-22, descripción de la situación angustiosa; v. 23, promesa de aliento y ayuda (¿oráculo de salvación?); v. 24, declaraciones de confianza y certidumbre.

Las dos partes del salmo pertenecen al grupo de formas de los cánticos de oración. El nombre del grupo se expresa en el v. 2: תפלה. En la sección básica predominan las descripciones de la situación angustiosa y la petición. Se invoca a Yahvé (en segunda persona). El cambio de sentido en la transición se reconoce débilmente en los v. 19.23. A propósito de los «cánticos de oración», cf. Introducción § 6, 2.

Marco

Mientras que el orante de la primera parte del salmo es víctima de funestas maquinaciones dentro de una ciudad (v. 10ss), el cantor de la segunda parte del salmo se ve perseguido por tribus árabes (v. 19aβss). Es común a ambos cánticos de oración el doloroso conocimiento de que el amigo se ha unido al grupo de los crueles perseguidores (v. 13ss.21s). Probablemente, este motivo fue la razón decisiva para la fusión de dos cánticos que originariamente habían sido enteramente diferentes. Las dos partes hacen referencia al culto en sus afirmaciones principales. Los v. 2-19aα terminan con la proclamación (característica del cántico de acción de gracias) de la ayuda recibida; por tanto, el orante ha sido escuchado (en el lugar sagrado). En el v. 23, la sección de los v. 19aβ-24 contiene un oráculo sacerdotal de salvación, con el cual se anima al orante a presentar sus aflicciones a Yahvé. Y al orante (como צדיק) se le promete la ayuda de Dios.

En la primera parte del salmo, no sabemos en qué «ciudad» (v. 10b) el orante sufre persecución, calumnias y oprobios; en cambio, la segunda parte del salmo nos lleva al sudeste (v. 20). Finalmente, la cuestión acerca de la fecha de composición de las dos partes del Sal 55 nos ofrece grandes dificultades. En este punto podemos estar de acuerdo con W. O. E. Osterley: «El estilo y el lenguaje sugieren un período posterior al destierro, más bien que un período anterior a él».

Comentario

1 Sobre למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. Sobre בנגינת, cf. Introducción § 4, n.º 9. Sobre משׂכיל, cf. Introducción § 4, n.º 5. Sobre לדוד, cf. Introducción § 4, n.º2.

2-3 Los v. 2-3 contienen la invocación a Yahvé, como es costumbre en la oración de lamentación y de súplica. El salmista ora pidiendo que se preste clemente atención a sus palabras y que se escuchen sus ruegos.

4-6 La situación angustiosa desde la que el salmista clama, se describe primeramente en los v. 4-6 con emotivas lamentaciones. El enemigo (אויב - רשע) le persigue. Cf. Introducción § 10, 4. Como vemos por los v. 10ss, un desorden general «en la ciudad» es la causa de los excesos que se cometen contra el חסיד que permanece fiel a Yahvé. Del v. 4b podríamos deducir que los perseguidores utilizaron como arma el poder mágico de la maldición para «dirigir» און («perdición», «desgracia») sobre el oprimido. El v. 5 describe el horror y la angustia de muerte que han caído sobre el salmista. Este se ve rodeado por los poderes de la perdición (v. 6).

7-10 En la situación de tal persecución promovida por todos los medios, la persona amenazada podía echar por dos caminos: o huir a regiones distantes —a los montes (cf. Sal 11,1), al desierto (v. 8)—; o buscar refugio en el santuario. El salmista nos informa ahora, en los v. 7-10a, que ha pensado seriamente en huir al desierto, para buscar cobijo en él, allá donde al menos estaría a salvo de sus enemigos. Sobre la comparación con la paloma, cf. G. Dalman, *AuS* VII, 264. (ואמר, por lo demás, debe considerarse como un recurso para facilitar la transición y que no cuenta para el metro, por ser lo que se llama una «anacrusis»). נדד designa en Is 16,2; Jer 4,25; 9,9 la acción de «ahuyentar» a las aves. En el desierto el perseguido desearía «asentarse tranquilo»

(sobre este significado de שכן, cf. Dt 33, 20; Ez 31,13). A la larga, el fugitivo se sentirá —lógicamente— como proscrito en medio del desierto, porque le faltarán los lazos que lo protejan.

Otra imagen diferente, en los v. 8s, describe cómo el perseguido por la tormenta de calumnias y por el torrente de maldiciones desearía ir a un lugar de salvación. Como un caminante sorprendido por la tormenta, trata de salvarse inmediatamente de los vientos huracanados y de los torrentes que se desbordan, y de hallar refugio en un lugar seguro, así también el que se ve amenazado por enemigos no tiene de momento más que una idea fija: cobijarse en algún lugar en que esté a cubierto del temporal.

El salmista, al referirse a estas formas de escapar (v. 7-10), nos revela obviamente que él no ha echado mano de esos recursos, sino que únicamente ha buscado refugio en Yahvé. Para decirlo con otras palabras, los v. 7-10 son una expresión velada de confianza.

Los pensamientos de huida a que se hace referencia en los 10-15
v. 7-10, surgieron cuando las persecuciones eran abrumadoras. Los v. 10b-15 describen ahora nuevamente la opresión, pero con el estilo de lamento. La ciudad entera en la que reside el salmista, está marcada por חמס, ריב, עמל, הוות, תך y מרמה. Una plétora de términos describe la depravación total de aquel lugar. Evidentemente, la ciudad ha caído en manos de delincuentes que han instaurado un régimen de violencia. De día y de noche los vigilantes rondan las casas desde lo alto de las murallas. En la plaza del mercado, que es el lugar donde se administra la justicia, se violan los derechos. Se trata, pues, de una conculcación total del orden, de una perversión total que reina en la ciudad donde mora el salmista. Y él mismo, el orante del salmo, experimenta una persecución especialmente dura por parte de los tiranos que se han adueñado del poder en la ciudad. Pero esta conmoción interna se intensifica particularmente por el hecho de que, entre los enemigos, hay también uno que fue amigo íntimo. Con él experimentó el salmista en otros tiempos las delicias del compañerismo y la comunión en el culto ofrecido en el santuario de Yahvé (v. 15). Pero ahora ese compañerismo ha quedado roto. Los títulos de amistad, que se van acumulando unos junto a otros (v. 14), son —una vez rota la confianza— otros tantos motivos de acusación. Más aún la pérdida del compañerismo y de la comunión equivale, en el antiguo testamento, a verse arrojado a la «esfera de la muerte» (Chr. Barth, *Die Erretung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* [1947] 26).

.5-16 En los v. 15bβ-16, el perseguido hace frente ahora a sus enemigos con una maldición. Nos es dado suponer que el oprimido no eligió nunca la huida, considerada antes (v. 7-10a), sino que en lo más agudo de su aflicción pronunció las palabras de maldición. Por tanto, en su angustia el oprimido apela a un juicio de Dios: juicio que nos recuerda el pasaje de Núm 16,33 y que probablemente tiene a la vista el acontecimiento que allí se refiere. Tal vez, la pretensión del poder que se habían arrogado aquellos tiranos violentos es lo que motiva al salmista a fulminar sobre sus enemigos el juicio que cayó sobre la banda de Coré.

7-19 En los v. 17.18a, el orante se describe a sí mismo. Clama a Yahvé en las horas habituales de oración (cf. Dan 6,10). Nos inclinamos a suponer que esa autodescripción se refiere a la situación en el santuario. El salmista se encuentra ahora en el recinto sagrado y aguarda a que se cumpla la palabra de maldición y a que sean destruidos los enemigos que le ponían asechanzas.

En los v. 18b.19aβ finaliza la primera parte del salmo con la proclamación del acontecimiento de salvación. El verso final es, por su género, un fragmento del cántico de acción de gracias. El perseguido ha sido escuchado y se encuentra ahora a salvo. Ha sido trasladado a un estado de prosperidad (שלום), a una situación en que nadie le puede hacer ya nada. Sobre la suerte que corren los enemigos, no se nos dice nada.

9-22 El intérprete del Sal 55 se ve trasladado ahora a una nueva situación con el v. 19aβ. La lamentación, en esta parte del salmo, surge de una opresión en circunstancias de guerra. Arqueros (Ismael y Yalam) persiguen ahora al salmista. Sobre la combinación de רֹבִים y de יִשְׁמָעֵאל, cf. Gén 21,20. Según Gén 25,12-18, los ismaelitas eran un grupo de tribus que efectuaban incursiones hostiles en el noroeste de Arabia (Gén 25,18) y en el desierto del Sinaí. Gén 37,25.27s; 39,1 nos habla de una incursión de caravanas de camellos dedicadas al bandidaje (el elohísta, en relación con lo mismo, nos habla de madianitas). En el v. 20, Ismael y Yalam (probablemente otro grupo de nómadas) son denominados ישב קדם. Es obvio pensar también que los v. 19aβss se refieren también a una «razzia» de los dos grupos nómadas. A los enemigos se los describe como crueles; no reconocen el «intercambio» (חליפות), es decir, no devuelven un prisionero de guerra intercambiándolo por otras cosas. Durante esa acción de bandidaje se ha violado un pacto (ברית, v. 21). Por consiguiente, el grupo al que pertenece el orante había concertado un «pacto» con las bandas de nómadas. La ברית («pacto») es inviolable (cf.

J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten* [1914] 32). El que quebranta el pacto comete un delito de inimaginables consecuencias. Se ha roto astutamente (v. 22) un lazo de amistad. Detrás de la máscara de palabras amistosas se escondía el rostro de un asesino. Tal es la situación.

Podemos plantearnos ahora la cuestión de si la situación descrita en los v. 19aβss corresponde a sucesos que tuvieron lugar efectivamente o de si todo ello es una referencia, a manera de parábola, a otra clase de enemigos. Pero no parece probable que la imagen se traiga tan de lejos. Seguramente, en el fondo de todo hay acontecimientos concretos. ¿Y dónde habrá que localizar tales sucesos? Es obvio pensar en los territorios de la frontera suroriental y meridional. Pero entonces surge otra pregunta: la segunda parte del salmo ¿será muy antigua o se habrá originado en la «diáspora» (H. Gunkel)? Para tales indicaciones de lugar que quedan fuera de Tierra santa, cf. Sal 42,7; 61,3; 120,5. Es difícil dar respuesta a preguntas de este tipo. Es labor muy ardua descubrir y reconocer sucesos concretos en el Sal 55.

El v. 23 es un oráculo de aliento y salvación, que se dirige 23-24
al oprimido (cf. J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 [1934] 81-92). Se le exhorta a echar sobre Yahvé sus preocupaciones (?). Y recibe, al mismo tiempo, la seguridad de que el צדיק no es abandonado nunca por Yahvé. A esta promesa va unida, en el v. 24, una declaración de confianza. El orante está seguro de que Yahvé hará que sus enemigos se precipiten en la perdición. La confianza del orante se halla inconmoviblemente asentada en Yahvé.

Finalidad

Tres temas son comunes a las dos partes (originalmente diferentes) del salmo: 1. la persecución a muerte por un enemigo cruel; 2. la ruptura del compañerismo y la traición cometida contra una relación de amistad; 3. la ayuda de Yahvé que el perseguido experimenta. En el antiguo testamento, Yahvé —acá en la tierra— hace demostración de su poder, en medio de la vida cotidiana. El poder divino de salvación rechaza y derrota aun el gran despliegue de fuerzas de los delincuentes que ejercen la tiranía de la violencia y que se habían impuesto en una ciudad. Los ejércitos de las astutas coaliciones de nómadas son rechazados y vencidos por Dios. Se ha pensado que el orante del Sal 55 fue quizás un rey. Es posible, entonces, que dos cánticos proce-

dentes del ámbito del monarca se hayan fundido, con el trascurso del tiempo, en un solo salmo. Podríamos ver, por ejemplo, paralelos de este cántico real de oración en fragmentos del Sal 18. Pero parece más probable que diversos miembros de la comunidad dispersa (después del destierro) expresen aquí su aflicción, presentándoselo a Dios en el santuario. Esas personas viven en un mundo de enemigos astutos y buscan refugio en Yahvé. Habría que tener en cuenta, a este respecto, las reflexiones que se hacen en la primera mitad del salmo (v. 7-10). La seguridad no se halla en lugares alejados e inaccesibles, sino únicamente en Yahvé.

UN PERSEGUIDO Y SU CONFIANZA SIN TEMORES

Bibliografía: E. Baumann, *Struktur-Untersuchungen im Psalter I*: ZAW 61 (1945-1948) 169-173; J. Becker, *Israel deutet seine Psalmen*; Stuttgarter Bibel-Studien 18 (1966) 64; G. Giavini, *Salmo 56 (55)*: Ambrosius 63 (1967) 157-160.

1 Para el director del coro. Según «Una paloma en 'terebintos'[a] lejanos».
De David. *Miktam*. Cuando los filisteos le apresaron en Gat.
2 ¡Ten piedad de mí, oh 'Yahvé'[b], porque hay hombres que desean atraparme!
Todo el día me acosan con hostilidad[c].
3 Mis opresores se consumen de deseo todo el día.
Cierto, son muchos los que combaten contra mí ''[d].
4 ''[e] Pero yo espero en ti,
5 En 'Yahvé'[f] espero sin temor.
¿Qué puede hacerme un mortal?
6 Todo el día 'discuten y planean'[g].
Dirigen contra mí todos sus planes.
Para perdición 7 espían, 'acechan'[h];
observan atentamente mis pasos,
porque buscan mi vida.
8 ¡'Fíjate'[i] en su maldad!
¡en (tu) ira derriba a los pueblos, oh 'Yahvé'[j]!
9 Has visto mi desgracia,
mis lágrimas están reunidas en tu odre.
[¿Acaso no están en tu libro?]
10 Entonces retrocederán
mis enemigos,
el día en que yo clame.
Así sabré que 'Yahvé'[j] está de mi parte.
11 En Dios, 'cuya'[k] palabra ensalzo;
en Yahvé, 'cuya'[l] palabra ensalzo.

12 **En ‘Yahvé’[m] confío sin temor;**
¿qué pueden hacerme los hombres?
13 **Están sobre mí, ‘oh Yahvé’[n], tus votos;**
quiero ofrecerte sacrificios de acción de gracias.
14 **Porque salvaste mi vida de la muerte,**
[¿acaso mis pies no iban a tropezar?][o]
para que camine delante de ‘Yahvé’[p]
en la luz de la vida.

1 **a** Según el sentido, hay que leer probablemente אלים (cf. F. Baethgen y H. Schmidt).

2 **b** En la parte del Salterio revisada elohísticamente, hay que leer en este lugar יהוה en vez de אלהים.

c Literalmente: «Me oprime un guerrero».

3 **d** מרום («altura», «arrogancia», «arriba»?) resulta aquí ininteligible y no pertenece a la estructura del verso. Es posible que las palabras מרום יום אירא hayan constituido alguna vez una parte especial de un verso, parte que ahora —completamente distorsionada—, al final del v. 3 y al comienzo del v. 4, altera la secuencia del paralelismo.

4 **e** Cf. la nota **d**.

5 **f** Cf. la nota **b**.

6 **g** TM: «Todo el día ellos ofenden mis palabras». El texto no se halla aquí trasmitido correctamente. G: ἐβδελύσσοντο («profanaron») (יתעבו? N. Schlögl). σ’, S sugieren que pensemos en la raíz יעץ («planear»). Y, así, lo mejor sería leer: ידברו יועצו (para el *nifal* de דבר, cf. Sal 119,23). Es posible también la corrección דברו עצם (Kautzsch y Bertholet): «hablan insultos».

7 **h** *Ketib*: יצפינו; *Qeré* y algunos manuscritos: יצפונו («se ocultaron», «acechan»).

8 **i** TM: «por causa de la iniquidad, salvación para ellos». El texto carece de sentido. G, san Jerónimo, S leyeron אין en vez de און. La reconstrucción על־און אין (F. Baethgen) no ayuda gran cosa. Lo mejor es leer: פלס = «observar»? (Prov 4,26; 5,6.21). En acádico, *naplusu*.

j Cf. la nota **b**.

11 **k** Como en el v. 5, habrá que leer aquí: דברו.

l Cf. la nota **k**.

12 **m** Cf. la nota **b**.

13 **n** Cf. la nota **b**.

14 **o** Las palabras הלא רגלי מדחי (como el v. 9b) deberán entenderse probablemente como una adición de carácter secundario.

p Cf. la nota b.

Forma

El Sal 56 muestra una situación peculiar del texto. Algunas repeticiones soprendentes (2/3.5aα/11) alteran la marcha del pensamiento. No puede hablarse de que haya un estribillo en los v. 5aα.11. En la versificación predomina la doble cadencia de ritmo ternario. Excepciones: v. 2 (4 + 3); v. 6bβ/7 (3 + 3 + 3); v. 8 (3 + 4); v. 10a (2 + 2 + 2); v. 10b (4); v. 14 (3 + 3 + 2, si se suprime la adición secundaria הלא רגלי מדחי).

El Sal 56 pertenece al grupo de formas de los cánticos de oración (en hebreo, תפלה). Cf. Introducción § 6, 2. Se invoca a Yahvé en segunda persona. En los v. 13s se observa el paso de la petición a la acción de gracias. Se hace voto de ofrecer alabanza, voto que el orante solía hacer cuando se encontraba en situación angustiosa. Se ofrece la תודה (v. 13). Cf. Introducción § 6, 2, I γ. El orante, una vez salvado de la muerte, camina en la luz de Yahvé (v. 14). Se ve con claridad cuál es la estructura del cántico de oración: v. 2-3, petición y descripción de la angustia; v. 4-5, declaración de confianza; v. 8, oración pidiendo la intervención de Yahvé; v. 9-12, manifestación de certidumbre; v. 13-14, impulsos para la acción de gracias.

Marco

¿Quién es el orante del Sal 56? Si tenemos en cuenta que a los enemigos se los describe como guerreros, entonces nos inclinaríamos a pensar en un general de ejército o en un rey. Pero esta idea queda refutada por los enunciados que se hacen en los v. 6s.9. Un desconocido orante de Israel es perseguido por enemigos (cf. Introducción § 10, 4) y, al describirnos su angustia, emplea metáforas tomadas del ámbito de la monarquía (cf. el comentario del Sal 3). No podemos averiguar más detalles sobre el lugar y la época en que se compuso este cántico de oración. Cuando H. Gunkel piensa en un judío piadoso que vive en la diáspora entre gentiles, esta interpretación se basa en una comprensión equivocada de עמים en el v. 8 (cf. *infra*).

Comentario

Sobre למנצח, cf. Introducción § 4, núm. 17. על־יונת אלים 1
רחקים es probablemente una conocida tonada, con arreglo a la

cual hay que entonar el cántico. Sobre לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2. Sobre מכתם, cf. Introducción § 4, n.º 4. La situación indicada en el v. 1b hace referencia al relato que aparece en 1 Sam 21, 11ss, y transporta secundariamente el salmo a los acontecimientos del tiempo de David.

2-5 El cantor del salmo invoca a Yahvé (חנני יהוה) e inmediatamente basa su clamor de auxilio en medio de la angustia en una lamentación que alude a los enemigos que tratan ansiosamente de apoderarse (שאף I) del oprimido y que le atacan con la guerra. La descripción de los acusadores muestra cierta tensión; por un lado, el despliegue de poder de los enemigos se compara con un ejército; mientras que, por otro lado, se hace referencia a los enemigos (cf. Sal 10,18; 66,12) como אנוש («seres humanos frágiles»). El v. 3 da la impresión de ser una repetición (no una variante) del v. 2.

En el v. 4 se elevan declaraciones de confianza en medio de la descripción de la angustia. El orante, sin temor alguno, confiesa su fe en el poder protector de Yahvé. Al mismo tiempo, reconoce la total impotencia de sus enemigos (v. 5). El término בשׂר expresa, más vigorosamente aún que el término אנוש del v. 2a, la fragilidad y el carácter mortal del enemigo que aparece en escena con tanto aparato de poder (cf. Is 2,22; 31,3; 40,6). «En el antiguo testamento, la carne es siempre lo que distingue cualitativamente al hombre y lo diferencia de Dios, no en el sentido de un dualismo materia-espíritu, sino de una oposición entre la fuerza y la debilidad» (E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* [1955] 129).

6-8 En el v. 6 comienza de nuevo la lamentación por los planes malvados de los enemigos. Las deliberaciones y planes de los perseguidores se hallan bajo el signo de malévolas calumnias. Tratan de asestar un golpe y causar la perdición (לרע). Así como el cazador persigue su presa y va siguiendo las huellas que deja el animal en su huida (Lam 4,19), así también los enemigos están al acecho de todos los pasos que da el perseguido. Quieren matarle. Es notable el empleo del término קוה, que significa «buscar», «estar al acecho de algo».

A la vista de estas amenazas, el orante invoca a Yahvé como juez (v. 8). Cuando, en este contexto, se habla de las acciones malvadas de los enemigos llamándolas און, tal vez pudiéramos pensar en manipulaciones mágicas (cf. Introducción § 10, 4); con maldiciones e imprecaciones, los enemigos persiguen su presa. Pero el Dios que tiene su trono en Sión es el Juez de las na-

ciones (cf. Introducción § 10, 1). La apelación al Juez divino de las naciones es elemento de la tradición cultual de Jerusalén (cf. el comentario del Sal 7). Es, pues, un error querer ver en עמים una referencia a los «gentiles», a merced de los cuales estaría el orante «en la diáspora» (H. Gunkel).

En los v. 9-12 el salmista expresa palabras de certidumbre. 9-12
El orante sabe muy bien que Yahvé no sólo ha visto su desgracia y sus lágrimas, sino que además él observa atentamente todos sus sufrimientos. El Señor no sólo guarda cuidadosamente las lágrimas en un odre, como si de agua preciosa se tratara (sobre esta imagen, en otro contexto, cf. Job 14,17; Os 13,12). La pregunta aclaratoria הלא בספרתך («¿acaso no están en tu libro?») se refiere a la idea de que Yahvé va anotándolo todo en un libro (cf. Mal 3,16; Job 19,23). De la persuasión de que Yahvé se ha fijado bien en todos los sufrimientos, síguese la firme certeza: los enemigos retrocederán, cuando yo invoque al Señor (v. 10). El testigo se convertirá en el juez. Es digna de tenerse en cuenta aquella frase: זה־ידעתי כי יהוה לי («así sabré que Yahvé está de mi parte»). El hecho de que Yahvé está de parte del salmista, de que «está por él» (cf. Rom 8,31), eso se conoce por la victoria sobre los enemigos. El poder salvífico de Yahvé se hace patente en una intervención que derrota y hace huir a los perseguidores. El conocimiento de Dios y la «seguridad de la salvación» se adquieren por un solo acto de Dios, por un solo acontecimiento. El v. 11 es una curiosa repetición del v. 5aα, repetición que difícilmente podríamos calificar de «variante»; tampoco debe pensarse en un estribillo. ¿Querrá señalarnos el salmista que en un futuro próximo él va a ensalzar el divino «oráculo de salvación» (דבר, cf. Sal 130,5) como prueba de la intervención efectiva de Yahvé? Sobre el «oráculo de salvación», cf. J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 (1934) 81-92. Lo mismo que en el v. 5aβ, se da a conocer la confianza en Yahvé (también aquí se trata de una repetición). A los términos אנוש (v. 2) y בשׂר (v. 5b) se añade ahora el término אדם como otra manera más de caracterizar la fragilidad del enemigo.

El v. 13 señala la situación del cántico de acción de gracias. 13-14
El orante declara que él va a cumplir los votos que ha hecho, y que los va a cumplir en forma de sacrificio de acción de gracias. A propósito del v. 13a, cf. 2 Sam 18,11; Prov 7,14. El כי del comienzo del v. 14 muestra que los v. 13.14 se hallan íntimamente relacionados. La razón para la acción de gracias se proclama y confiesa en el v. 14. Yahvé «salvó de la muerte» al perseguido

(cf. Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* [1947]). אור es «la quintaesencia y el símbolo de la vida» (Chr. Barth, 34). Cf. Sal 27,13; 116,8.9; Job 33,30; Jn 8,12. El salmista ha sido trasladado de la esfera de la muerte al ámbito de la vida. Y lo ha sido por la intervención de Yahvé.

Finalidad

En el antiguo testamento, un hombre perseguido y amenazado de muerte reconoce por las palabras de Dios en el «oráculo de salvación» (דבר) y por la victoria sobre sus enemigos, reconoce —digo— que Dios está de su lado (v. 10b). En medio de toda su angustia y opresión, el orante del Sal 56 se alza con confianza y seguridad extendiendo sus manos hacia esta prueba de salvación y ayuda. El cántico de acción de gracias, en los v. 13-14, muestra que los clamores pidiendo auxilio en la desgracia y las oraciones de este hombre han obtenido respuesta.

LA GLORIA DE LA PROTECCION DE DIOS LLENA EL UNIVERSO

Bibliografía: H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, BZAW 49 (1928) 21; E. Baumann, *Struktur-Untersuchungen im Psalter I*: ZAW 61 (1945-1948) 173-176; E. Beaucamp-J. P. de Relles, *Psaume 57 (56),8-12:* Feu Nouveau 9/17 (1966) 20-26; W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, FRLANT 99 (1970) 129-135; P. Auffret, *Note sur la structure littéraire du Ps 57*: Sem 27 (1977) 59-73.

1 Para el director del coro. (Según) ''*al tašḥet*'[a]. De David.
***Miktam*.**
Cuando huyendo de Saúl, se refugió en la cueva.
2 ¡Ten piedad de mí, 'oh Yahvé'[b], ten piedad de mí.
porque en ti busca refugio mi vida!
En la sombra de tus alas 'me oculto'[c]
hasta que la desgracia haya pasado.
3 Clamo a 'Yahvé'[d], el Altísimo,
a Dios que interviene en favor mío.
4 ¡Envíe él desde el cielo y auxílieme!
'Queden avergonzados'[e] 'los que buscan' ''[f] mi vida. Sela.
5 Tengo que acampar entre leones,
que están ansiosos de hombres.
Sus dientes son lanza y flecha;
y su lengua es espada afilada.
6 ¡Exaltado seas sobre el cielo, 'oh Yahvé'[g]!
¡sobre todo el mundo (aparezca) tu gloria!
7 Han tendido una red para mis pasos
y 'me doblegaron'[h].
Han cavado para mí una fosa,
pero ellos mismos han caído en medio de ella. Sela.
8 ¡Mi corazón está consolado, 'oh Yahvé'[i],
mi corazón[j] está consolado!
Cantaré y tañeré.

9 **¡Despierta, gloria mía!**
¡despierta, lira y arpa!
¡despertaré a la aurora!
10 **Te daré gracias, oh Señor, delante de los pueblos,**
tañeré para ti delante de las naciones.
11 **¡Porque grande es hasta el cielo tu bondad,**
tu fidelidad (llega) hasta las nubes!
12 **¡exaltado seas sobre el cielo, oh 'Yahvé'[k]!**
¡sobre todo el mundo (aparezca) tu gloria!

1 **a** No está clara la traducción de אל־תשחת. «No dejes que se eche a perder» o «no destruyas» o bien, corregido, «según la Tashítica». En todo caso, se trata probablemente del nombre de una tonada, según la cual hay que entonar el Sal 57.

2 **b** En la parte del Salterio revisada elohísticamente, habrá que insertar aquí יהוה, en vez de אלהים.

c El G (ἐλπίζω) podría sugerir que leyéramos aquí אֲיַחֵל. Tendríamos que suponer que se ha producido un cambio de términos. Según Is 26,20, lo mejor será leer: אחבה = «me ocultaré».

3 **d** Cf. la nota **b**.

4 **e** TM: «Me injuria el que intenta atraparme (o 'me pisotea'). Sela. Dios envía su gracia y verdad». El texto se halla distorsionado tanto en su forma como en su contenido. סלה está en un lugar equivocado. נפשי en el v. 5a, ha de añadirse indudablemente al v. 4. Si consideramos ישלח אלהים חסדו ואמתו como una adición explicativa que se ha añadido al verbo ישלח que carece de objeto, y por tanto se elimina esta parte del verso del contexto original, entonces las palabras que quedan dicen así: חרף שאפי נפשי. Por el sentido, tiene que tratarse de una oración desiderativa. Por este motivo, podremos corregir seguramente: יֶחפרו שֹׁאֲפֵי נַפשי.

f El fragmento de verso ישלח אלהים חסדו ואמתו debe suprimirse *como adición con carácter secundario (cf. nota* **e**).

6 **g** Cf. la nota **b**.

7 **h** TM: «Mi vida está doblegada». Con G hay que leer כָּפפו.

8 **i** Cf. la nota **b**.

j נכון לבי falta en Sal 108,2. Pero en el Sal 97 convendrá seguir el TM.

12 **k** Cf. la nota **b**.

Forma

En el metro del Sal 57 hay que reconocer dos fases. Hay doble cadencia de ritmo ternario en los v. 2-6.11-12, mientras que en los v. 7-10 el metro 3 + 2 es determinante.

El análisis de la estructura, que intencionadamente debe preceder a la cuestión acerca de la historia de las formas, nos ofrece la siguiente imagen: el v. 2 comienza con un clamor pidiendo ayuda y una invocación de Yahvé en segunda persona; en los v. 3-6 tenemos una descripción del orante, de las oraciones y de la situación; el v. 7 expresa la certeza de ser escuchado; y los v. 8-12 contienen enunciados que expresan confianza y acción de gracias. Habrá que clasificar el Sal 57 entre el grupo de formas de los cánticos de oración. Cf. anteriormente, Introducción § 6, 2. Y, no obstante, el salmo es «complejo en cuanto a su género (W. Beyerlin, 134), porque —desde la situación peculiar de la oración— se pasa constantemente al lenguaje de la *todá*. Como el salmista se encuentra ya en el santuario (v. 2), participa en las expresiones de acción de gracias que en él se ofrecen, aunque él se encuentre todavía en la situación de orante (cf. *supra*). Pero en ningún caso debemos enmendar el v. 6 como si fuera un duplicado del v. 12, que por descuido se ha deslizado detrás del v. 5. Los v. 6.12 son los peculiares clamores de oración que determinan la verdadera fisonomía de este salmo.

Marco

¿Quién es el orante del salmo? ¿en qué situación se encuentra? A. Bentzen piensa que el orante es un rey, pero no tiene en cuenta el hecho de que los motivos de los salmos del rey son recogidos más frecuentemente por orantes desconocidos, o hallan cabida en los formularios de oraciones elaborados por sacerdotes. Es digna de tenerse en cuenta la sugerencia formulada por primera vez por H. Schmidt y, más recientemente, por W. Beyerlin. El Sal 57 se sitúa en el contexto de aquellas oraciones con las que esperaban el juicio de Dios los que habían sido acusados y perseguidos, a pesar de ser inocentes, y que con sus lamentaciones pasaban la noche en el santuario (v. 5a). Esta conexión institucional se reconoce fácilmente, si se compara este salmo con otros «salmos de los enemigos de individuos». La persona acusada y perseguida era admitida en el recinto del santuario; se le concedía la protección de Yahvé, pero sólo con una condición: «hasta que hubiera pasado la desgracia» (v. 2). Pero la desgracia pasa, cuando se ha emitido el veredicto divino, de carácter decisivo, y se ha recibido la absolución de Dios. «Por eso, las expectaciones de salvación, en el Sal 57, se mueven ente-

ramente dentro del marco de las ideas aparecidas ya en los Sal 11; 17; 26; 27» (W. Beyerlin, 132). Compárase el v. 6 (o v. 12) con Sal 7,7-8.

Conviene observar en el Sal 57 las tradiciones del santuario de Jerusalén. Cuando se menciona «la sombra de las alas de Yahvé» (v. 2), estas palabras nos recuerdan el trono con los querubines. Sobre עליון, el nombre habitual de Yahvé en Jerusalén, cf. Introducción § 10, 1. Sobre todo, las palabras acerca de la «gloria» (כבוד) de Dios que llena el universo apuntan hacia las tradiciones del templo de Jerusalén (cf. Is 6,3). Será bastante difícil determinar concretamente la fecha de composición del salmo. Y nada habla en contra de la hipótesis de que su composición tuvo lugar antes del destierro. Pero tengamos en cuenta que este salmo pudo utilizarse como formulario de oración y que, probablemente, se empleó así durante largos períodos de tiempo. Por tanto, debió ser objeto de adaptaciones, y se le fueron dando nuevos matices.

Comentario

1 Sobre למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. Sobre לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2. Sobre מכתם, cf. Introducción § 4, n.º 4. La referencia (secundaria) a la situación pone el salmo en el contexto de los acontecimientos narrados en 1 Sam 22ss.

2-6 El Sal 57 comienza con un clamor pidiendo ayuda, un clamor que adquiere especial intensidad por la repetición de חנני («¡ten piedad de mí!»). Y entonces el orante se refiere en seguida al derecho de asilo, al que él quiere acogerse como perseguido. Nada indica que el enunciado בך חסיה נפשי («en ti busca refugio mi vida») deba entenderse «en un sentido espiritual» (así piensa G. von Rad, *TeolAT* I, 491). Las alas de los querubines extendidas sobre el arca son símbolo del poder protector de Yahvé que actúa en el lugar sagrado (cf. Sal 17,8; 36,8; 61,5; 63,8). Bajo esa protección se refugia el orante para huir de su desgracia. La invocación está entretejida de expresiones de confianza.

La situación del que así clama se describe en el v. 3. El oprimido se vuelve hacia el עליון (cf. Introducción § 10, 1). Tiene plena certeza de que Yahvé, el Altísimo (עליון), es un Dios (אל) que interviene en favor suyo (sobre el significado de גמר, cf. Sal 138,8). La petición y el deseo se manifiestan en el v. 4. Yahvé es

el «Dios Altísimo» del cielo, que interviene y ayuda poderosamente[1]. Se alude constantemente a las tradiciones cultuales de Jerusalén. Pero la ayuda de Yahvé se manifestará de forma visible y activa cuando queden avergonzados los enemigos del orante (cf. Introducción § 10, 4). Cf. el comentario del Sal 56,10. Pudiera ser que en el v. 5 se describa la situación del santuario, como piensa H. Schmidt. Acusadores calumniosos amenazan la vida del salmista. Juntamente con ellos tiene él que pasar la «incubación» (la práctica de pasar la noche en el templo) en el santuario (cf. el comentario de Sal 17,3). Leones devoradores le parecen sus enemigos al perseguido y acusado injustamente (cf. Sal 10,9s y *passim*). Las palabras calumniosas de sus adversarios penetran como espadas en el alma del acusado (cf. Sal 52,4; 59,8; 140,4). En medio de esa angustia, el orante apela al Juez celestial y le pide que se haga patente la manifestación de su gloria. Por tanto, el v. 6 tiene aquí su lugar apropiado. Sobre la apelación al Juez del universo, cf. Sal 7. El salmista está pidiendo en el fondo una teofanía y enlaza con las tradiciones cultuales y visionarias de Jerusalén, según las cuales la «gloria» (כבוד) de Yahvé resplandece sobre cielo y tierra y los llena (cf. Sal 8,2; 113,4; 148, 13; Is 6,3; Núm 14,21; Is 40,5). Yahvé debe hacer acto de presencia como Rey y Juez (cf. Introducción § 10, 1) y manifestar su maravilloso poder.

El v. 7 describe los peligros que acechan al perseguido y acu- 7
sado por obra de sus enemigos. Malignamente se le tendió una red y se le abrió una fosa. A propósito de estas imágenes, tomadas de la esfera de la caza, cf. G. Dalman, *AuS* VI 334s. Pero esta maligna acción se vuelve contra los mismos perseguidores y los golpea a ellos, por «una esfera de actividad que produce sus efectos a través del destino» (sobre este particular cf. Sal 7,16; 9,16; 35,7.8 y las explicaciones que allí se dieron). El salmista habla con gran convicción acerca de este «juicio de los enemigos contra sí mismos». El tiempo de נפלו («han caído») corresponde al perfecto profético. («El perfecto profético. Es, él está seguro de ello, lo que va a suceder», A. Cohen). El v. 8a podría añadir-

1 «Ita nunc non secus ac si manum Dei praesentem cerneret, de eius auxilio gloriatur. Quum dicit, *Mittet e coelo*, quidam subaudiunt angelos, mihi indefinita loquutio melius videtur congruere quod scilicet non obscure, nec vulgari modo, sed potenter et evidenti miraculo proferet Deus quam facturus est salutem. Ergo hac voce magnificum et singulare liberationis genus David se sperare intelligit Atque ita coelum opponit terrenis mediis vel naturalibus» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, sobre Sal 57,4).

se también al v. 7 y reconoceríamos así en este segmento una manifestación plena de confianza y seguridad. A propósito de נכון en el sentido de «consolado», «firme», cf. Sal 78,37; 112,7. Pero el v. 8a podría pertenecer también a la acción de gracias. La transición, en este punto, es fluida, aunque סלה en el v. 7 señala el comienzo del cántico anticipado de acción de gracias.

8-12 En el cántico de acción de gracias se mezclan elementos hímnicos. A propósito de los v. 8-12, cf. Sal 108,2-6. En el v. 9 el cántico de alabanza y de acción de gracias comienza con una canción matutina. Las primeras horas de la mañana, en el Salterio, son las horas en que Yahvé muestra su salvación y su ayuda (cf. el comentario de los Sal 46,6; 90,14; 143,8); J. Ziegler, *Die Hilfe Gottes 'am Morgen'*, en *Nötscher-Festschrift* [1950] 281ss). Después de una noche de «incubación» y prueba (Sal 17,3; 57,5), llega con las primeras horas de la mañana la decisión divina de salvación (cf. Sal 130,5-6). A esa hora, el que hasta hace poco se había visto duramente afligido se estremece de júbilo por la ayuda recibida de Dios y porque ha pasado (עבר, v. 2b) la desgracia. כבודי («gloria mía») no debiera corregirse (para la descripción de la נפש mediante el concepto del כבוד, cf. Sal 4,3). Sobre los instrumentos musicales, cf. K. Galling, BRL, 389s. Lo de «despertar a la aurora» no debiera entenderse tanto en sentido «lírico» (como H. Gunkel) cuanto en sentido originalmente mítico. Y, cuando en el v. 10 se habla de la acción de gracias y del cántico de alabanza «delante de los pueblos», habría que prescindir aquí también del punto de vista del «patetismo poético» (H. Gunkel). La alabanza del Dios de las naciones hace referencia a las tradiciones cultuales de Jerusalén (cf. Introducción § 10, 1). El כי del v. 11 sirve de introducción al «elemento principal» del himno. El glorioso poder de Yahvé, del Altísimo Dios del cielo, a quien el orante había apelado (v. 6), se ha manifestado como חסד y אמת. En el v. 12 se recoge de nuevo en la parte hímnica del salmo el clamor de apelación y se le da un acento de orientación universal y de carácter doxológico y de confesión. Pero habrá que suponer que todo lo que se ha dicho acerca del cántico de acción de gracias, debe entenderse en el sentido de una anticipación.

Finalidad

El recuerdo y la alusión indican la manera de explicar y entender el Sal 57: David, mientras huía de Saúl, buscó refugio

temporalmente en una cueva (v. 1). Algo parecido ocurre con la institución del juicio divino (cf. «Marco») para el hombre que huye de perseguidores hostiles y halla protección en el recinto del templo, esperando firmemente ser absuelto por Dios. Ahora bien, no es el recinto protector del templo sino la presencia de Dios la que concede amparo e inspira confianza y seguridad. La invocación de Yahvé muestra que Dios concede su gracia (v. 2), cuando «interviene» (v. 3) en favor del oprimido. El perseguido espera su ayuda de lo más alto. El sabe perfectamente —según las tradiciones hímnicas de Jerusalén— que «la gloria« (כבוד) de Yahvé llena el universo entero y que la manifestación de esa gloria puede conceder gracia al oprimido y hacer que cambie por completo su suerte. Las descripciones de la situación de angustia muestran lo grave que ésta era. Pero el oprimido se siente consolado (v. 8). Está completamente seguro de ser escuchado. Confía firmemente en que Yahvé se va a apiadar de él y va a intervenir en su favor. Por eso, se escuchan ya los acentos de la acción de gracias; se anticipa ya la *todá* dentro del recinto en que Dios concede su protección y se experimenta ya la certidumbre de ser escuchado (v. 8ss). Resuena la alabanza de Dios, aunque no se ha producido todavía el giro decisivo. El motivo universal para la acción de gracias, tal como lo vemos en el v. 10, tiene su raíz en los predicados que se tributan a Dios en Jerusalén: Yahvé es el Altísimo, el Creador del universo y el Juez de las naciones (cf. Introducción § 10, 1).

«HAY UN DIOS QUE JUZGA EN LA TIERRA»

Bibliografía: N. Nikolsky, *Spuren magischer Formeln in den Psalmen*, BZAW 49 (1927); H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, BHT 40 (1968); J. Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels*, WMANT 35 (1970) 120s; M. Mannati, *Psaume LVIII,8*: VT 28 (1978) 477-480; R. Althann, *Psalm 58,10 in the Light of Ebla*: Bibl 64 (1983) 122-124.

1 Para el director del coro. *''al tašhet'*[a]. De David. ***Miktam.***
2 ¿Administráis justicia fielmente, 'vosotros los dioses'[b]?
¿juzgáis rectamente a los hijos de los hombres?
3 No, decidís con corazón 'malvado'[c] en la tierra,
vuestras manos pesan bien la iniquidad.
4 ¡Degenerados son los malvados, descarriados desde el vientre,
desde el seno materno 'hablan'[d] mentira!
5 (Llevan) veneno, ''[e] igual que la serpiente,
como serpiente sorda que cierra su oído,
6 que no quiere oír la voz de los encantadores,
del que la hechiza hábilmente.
7 ¡Oh Dios, rompe los dientes de su boca!
¡destroza los colmillos de los leones, oh Yahvé!
8 ¡dilúyanse como agua que corre,
'marchítense como hierba en el camino'[f]!
9 ¡como el caracol que se deslíe según se arrastra!
¡aborto 'de mujer'[g], que nunca ve el sol!
10 Antes de que 'sus'[h] espinas 'crezcan'[i] hasta ser matorral,
como 'zarzales'[j], como 'mala hierba'[k] los barre él.
11 Se alegra el justo, cuando ve venganza,
(cuando) baña sus pies en la sangre del malvado.
12 Y los hombres dirán:
¡Ciertamente, hay recompensa[l] para el justo!
¡Ciertamente, hay un Dios que juzga en la tierra!

1 **a** Cf. la nota de crítica textual del Sal 57,1.

2 **b** אלם es difícil de interpretar («en mutismo»?, «company» [A. Cohen según Kimchi]?). G y san Jerónimo piensan en אלָם. Pero, evidentemente, aquí se ha modificado aquí la escandalosa interpelación mitológica אלים (cf. Sal 82,1).

3 **c** En lugar de עולת, que no encaja en el contexto, debiéramos seguir S y T y leer עָול (se ha escrito dos veces ת).

4 **d** La construcción de participio crea dificultades sintácticas. Con G habrá que preferir דברו («hablan»).

5 **e** חמת es una repetición para aliviar la lectura del texto. Debe suprimirse por razones métricas.

8 **f** TM: «pise él sus flechas, como si estuvieran cortadas». El texto se halla corrompido. Sería razonable efectuar una trasposición, mejorando así el sentido: כמו חָציר בַּדרך. Entonces el verbo se derivaría de la raíz מלל I = «marchitarse».

9 **g** La forma de estado constructo es imposible aquí y representa probablemente un error de copista, que debiera haber escrito: אשָׁה.

10 **h** La forma con sufijo סירֹתיהם se halla atestiguada por un manuscrito y por el S.

i Un manuscrito sugiere la lectura יְנובו, que se ajusta bien al contexto.

jk TM: «Tan vivos como el ardor; él los barre». El texto se halla distorsionado y carece de sentido. En vez de חי pudiera leerse חוַח («espina», «gancho»; H. Schmidt); en vez de חרון pudiera leerse חָרול («euforbia», «maleza»).

12 **l** פרי = «fruto», «recompensa» (Is 3,10; Prov 11,30).

Forma

Los versos ampulosos ofrecen, con su lenguaje muy original y rudo, gran abundancia de imágenes drásticas. «En ningún otro salmo se hallan en tan estrecho espacio tantas imágenes exuberantes» (F. Delitzsch). El metro se caracteriza por versos largos: 4 + 4 y 4 + 3. Estos dos metros se distribuyen de la manera siguiente: 4 + 4 en los v. 2.5.7-12; 4 + 3 en los v. 3-6.

En el aspecto de crítica de las formas, el Sal 58 ofrece notables dificultades, que repercuten en la comprensión de los detalles. Comenzaremos con el prudente intento de saber cuál es la estructura y el movimiento de las ideas en todo el salmo. En los v. 2s se hace una interpelación a los אלים (como en el Sal 82,1, que en muchos aspectos es comparable con el Sal 58); los v. 4-6

deben entenderse como una descripción de la situación de angustia, en la que se describe la monstruosa actuación de los אלים; el v. 7 es una oración dirigida a Dios, que va seguida por los correspondientes deseos (v. 8-10); los v. 11s hablan de los efectos gozosos de la justicia divina para los justos. La petición que hay en el v. 7 caracteriza al Sal 58 como cántico de oración; y también lo caracterizan así las descripciones de la angustia, tan típicas de la תפלה. Cf. Introducción § 6, 2. La interpelación a los אלים, en los v. 2s, se efectúa con severidad profética. Así entendemos las palabras de J. Jeremias, que hablan de «liturgia de lamentación de un profeta cultual» (120). Pero la liturgia tendría que estar basada en un procedimiento cultual reconocible. En este aspecto, el salmo suscita cuestiones que difícilmente tendrán respuesta, especialmente porque no se ve con claridad cuál es la situación presupuesta.

Marco

¿Quién es el hablante? ¿en qué situación se pronuncian sus palabras o su oración? (v. 7). No hay posibilidad alguna de penetrar en el trasfondo del cántico de oración. Ningún verso nos permite probar que el hablante sea un rey (A. Bentzen). No está claro si se trata de un hablante profético (un profeta cultual) o si tenemos una imitación de la manera de hablar de los profetas. Tampoco la situación puede definirse del todo. ¿Habrá que situar el escenario en el mundo celeste (como sugiere la interpelación a los אלים)? ¿o se interpela a otros poderes? Sobre las posibilidades de interpretación, cf. *infra* («Comentario»). H. Gunkel piensa que el salmo se compuso en época «bastante tardía». Pero también aquí fallan todos los criterios de clasificación. Pues no hay que pasar por alto que en los v. 2s se reconocen también rasgos arcaicos.

Comentario

Sobre למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. Sobre לדוד, cf. 1
Introducción § 4, n.º 2. Sobre מכתם, cf. Introducción § 4, n.º 4.

El Sal 58 comienza con una pregunta abrupta dirigida a los 2-3
אלים. Se llama a cuenta a los אלים, en una investigación de sus

actividades que se parece mucho a un mensaje profético. La justicia que administran los אלים ¿es fiel (אמן) y justa (מישרים)? Antes de que sigamos con la respuesta que se da a esta pregunta en el v. 3, habrá que preguntarse qué significación tiene el término אלים y qué ideas se hallan asociadas con él. En el Sal 82,1 se reconoce el trasfondo mitológico de la idea de los אלים que juzgan. Los poderes celestiales administran justicia, y a ellos se remontan las actividades de juzgar que se realizan en la tierra. Esos אלים son בני עליון, seres divinos que se hallan subordinados al Dios Altísimo y que han de darle cuentas a él (cf. Sal 82,1). El עליון (cf. Introducción § 10, 1) como aquel que llama a cuentas, se halla también en el trasfondo de Sal 58,2. En este hecho se basa la autoridad profética de la pregunta formulada en el v. 2. Pues bien, la idea (mitológica) consiste seguramente en que esos seres subordinados al עליון (al «Dios Altísimo») han introducido gran confusión en la recta administración de justicia de Yahvé, el «Dios Altísimo». Se han interpuesto como poderes demoníacos y han transtornado el orden justo establecido por el עליון (cf. Gén 6,2; 1 Re 22,20ss; Job 1,6ss). Por tanto, la desintegración del «derecho y la justicia» en la tierra se proyectan a la esfera supramundana de los אלים o בני אלהים o también בני עליון. Vemos, pues, que la instancia intermedia de carácter demoníaco echa a perder la fiel y justa administración de justicia del עליון Yahvé. Por cuanto esas ἐξουσίαι demoníacas determinan directamente y dominan a los que ejercen la administración de justicia en la tierra, podríamos seguir a H. Gunkel y entender la interpelación אלים como «una expresión sarcástica para designar a las autoridades». Entonces ¿la interpelación se dirigiría, después de todo, a las «autoridades» de este mundo? Es difícil aclarar en todo esto la cuestión de fondo (cf. el comentario del Sal 82). Sin embargo, sea cual sea la interpretación, lo que tiene importancia esencial es el ministerio de los אלים de administrar justicia. «Si esa administración de justicia no se ejerce debidamente, entonces 'son sacudidos todos los cimientos de la tierra' (Sal 82,5), porque queda destruido el orden cósmico» (H. H. Schmid, 91s). La pregunta del v. 2 se formula con la autoridad del עליון. Se le da respuesta inmediatamente en el v. 3 (como en una diatriba profética que pone al descubierto la culpa). El versículo introducido por אף marca un vivo contraste con el anterior (cf. Sal 44,10). El לב עול («corazón malvado») es el poder central y determinante del que brotan las decisiones judiciales de los אלים. חמס es el resultado del acto judicial de ponderar bien las razones, de «pesarlas» cuidadosamente, idea que está especial-

mente afincada en la mitología egipcia, cf. Job 31,6; Dan 5,27. Por eso, se retiene en todo caso la idea religiosa primitiva de que la divinidad misma es la que administra justicia. Esto hace que sea curioso y digno de tenerse en cuenta el intento de la teodicea por atribuir una sentencia judicial equivocada a los poderes subordinados y demoníacos de los אלים.

Los órganos y los instrumentos de los poderes demoníacos 4-6
(אלים) acá en la tierra son los רשעים (los «malvados»). En los v. 4-6 se describe su naturaleza abismal. Su existencia, desde el instante mismo del nacimiento, se halla bajo el signo de la degeneración y el extravío. Hablan constantemente mentiras. A propósito de כזב («mentira»), cf. M. A. Klopfenstein, *Die Lüge nach dem Alten Testament* (tesis Bern 1964) 226ss. Llevan en sí veneno (v. 5) y constituyen una amenaza para la vida, lo mismo que las serpientes peligrosas. פתן (en ugarítico, *bṯn*; en acádico, *bašum*) es probablemente una víbora cornuda o una cobra. De todos modos, los רשעים son como las serpientes que no se dejan encantar (v. 6). Nadie tiene poder sobre ellas; nadie es capaz de repelerlas. El encantamiento de serpientes se menciona en la literatura egipcia y babilónica, y en el antiguo testamento en Jer 8,17; Ecl 10,11; Eclo 12,13. Ni siquiera el hábil encantador (cf. Dt 18,11) es capaz de vencer el peligroso poder del maligno. Podríamos preguntarnos si la imagen del v. 6 alude a maldiciones eficaces con las que la gente, en tiempos antiguos, hacía frente a un adversario peligroso. Esta interpretación se sugiere por el hecho de que determinados actos de magia y hechicería se reconocen de diversas maneras en las lamentaciones de los individuos (cf. Introducción § 10, 4).

Las maldiciones que figuran en los v. 7-10 son peculiares 7-10
porque el salmista no pretende con ellas ejercer un influjo directo —por ejemplo como «hechicero»— sobre los malvados, sino que únicamente apela a la intervención de Yahvé. El cantor del salmo sabe muy bien que él nada es capaz de hacer contra los poderes demoníacos; por eso, sus deseos de aniquilación y sus maldiciones los encarna en una petición dirigida a Yahvé contra los poderes malignos. Hay que tener en cuenta que en este caso el orante individual —en contra de lo que es corriente en los cánticos de oración— no pide vencer a su enemigo personal, sino que desea apasionadamente la aniquilación de todos los poderes demoníacos. ¡Ojalá Yahvé rompa los dientes venenosos de los engañadores que traen la muerte y destroce los colmillos devora-

dores de los leones! Aquí se compara a los רשעים con leones (cf. Sal 10,9 y *passim*). Al león se le destroza a golpes con una maza de hierro (2 Sam 23,20). Cada una de las «maldiciones» que siguen inmediatamente en los v. 8-10 tiene como imprecación un fuerte poder de realización. Las imágenes son drásticas e impresionantes. ¡Desaparezcan los malvados como agua que se escurre y desaparece! (v. 8a). ¡Marchítense como hierba que brota en el camino! (cf. Mt 13,4). Es problemático el v. 9a. El *hapax legómenon* שבלול suele traducirse generalmente por «caracol»; G. R. Driver (basándose en el paralelismo de los miembros) piensa en un «miscarriage» (aborto; JTS 34, 41ss). Sin embargo, en el v. 9a habría que contar con una imagen diferente de la que se ofrece en el v. 9b; la variación en tan breve espacio estaría en consonancia con la índole del salmo. Como un aborto, debiera —como quien dice— «anularse» la existencia entera de los רשעים (para la imagen, cf. Job 3,16; Ecl 6,3ss). El v. 10 está muy corrompido y no podemos más que intentar reconstruirlo. También en él se han elegido imágenes de total desaparición, de algo que pasa arrastrado por completo.

11-12 El צדיק, que no sólo sufre por las injusticias y la desintegración del orden jurídico existente sino también por las actividades calumniosas y violentas de los רשעים, se alegrará cuando Yahvé intervenga y destruya en un gran baño de sangre los poderes demoníacos de la injusticia. El baño de pies del «justo» en el v. 11b es una imagen exagerada hasta el extremo y que corresponde a la totalidad de las exigencias de justicia. Ante la manifestación visible del poder divino, exclamarán todos y cada uno aquella confesión de fe: «¡Ciertamente, hay recompensa para el justo!». La vida del justo no está expuesta absurda e infructuosamente a las maquinaciones demoníacas de los malvados. Por encima de todos los אלים hay un אלהים, a saber, Yahvé, que hace justicia en la tierra.

Finalidad

El salmo abandona todas las confrontaciones personales que suelen constituir casi siempre el trasfondo de la lamentación y la petición. El salmista sufre por el corrompido orden de cosas que hay en el mundo. Su mirada abarca la totalidad: el mundo celeste, del que proceden las sentencias judiciales, y toda la latitud del ámbito de la existencia humana. Se habla de los בני אדם (los

«hijos de los hombres», v. 2) y del אדם (los «hombres», v. 12). Y en este horizonte de amplitud universal, surgen los agentes de la maldad que dimanan del ámbito demoníaco que está por encima del mundo: los רשעים. Y se alzan frente a los צדיקים que viven observando el pacto con Yahvé y la justicia. Tenebrosa y abismal es la imagen de los רשעים que se describe en los v. 4-6. La petición de aniquilación, que se formula en los v. 7-10, quiere eliminar del mundo creado —que, después de todo, fue llamado a la existencia por el Dios del derecho y la justicia— todo lo que se ha visto que era intolerable (cf. el comentario del Sal 8,3). No se puede hablar aquí de deseos de venganza ni de revanchismo. El salmista es uno de los πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην (Mt 5,6). La voz de estos hombres de Dios no enmudece tampoco en el nuevo testamento (Ap 6,10). Cuando la injusticia llega a ser intolerable, resuena la súplica pidiendo la intervención de Dios. Con vagas demandas de «amor» y «humanidad» no se hace justicia al vigor profético de estas peticiones. Ni se comprende tampoco el gozo del צדיק en el v. 11, cuando uno es superficial y cree que se trata del «gozarse en el mal ajeno» o de la «satisfacción de la venganza». El Apocalipsis (18,20) invita también al gozo por el juicio de Dios —un juicio redentor y que lo abarca todo— que se ve en perspectiva en los v. 11-12. Se halla en juego lo supremo. ¿Es Dios el Señor y el Juez del universo? ¿o rigen en él los demonios y los poderes demoníacos? Con vigor profético, el v. 11 llega hasta una confesión de fe que sobrepasa todas las interpretaciones erróneas y negaciones de Dios, una confesión que será pronunciada por todos los hombres: «¡Hay un Dios que juzga en la tierra!». En este juicio supremo y universal se revela que la vida del צדיק oprimido tiene una recompensa (cf. G. Bornkamm, *Der Lohngedanke im Neuen Testament*: EvTh 6 [1946] 143-166).

«¡SALVAME DE MIS ENEMIGOS, DIOS MIO!»

Bibliografía: H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, BZAW 49 (1928); J. Becker, *Israel deutet seine Psalmen*, Stuttgarter Bibel-Studien 18 (1966) 59s.

1 Para el director del coro. '*'al tašḥet*'[a]. De David. *Miktam*.
Cuando Saúl envió (hombres) y se vigiló la casa para matarle.
2 ¡Sálvame de mis enemigos, Dios mío[b]!
¡protégeme de mis adversarios!
3 ¡sálvame de los que obran la iniquidad
y ayúdame contra los hombres sanguinarios!
4 Porque, he aquí, me acechan,
hombres fuertes me buscan.
¡Maldad y error yo no (cometí) ''[c]!
5 Sin que yo obre maldad, ellos atacan y ocupan posiciones.
¡Despierta para mí y mira!
6 ¡Y tú, Yahvé ''[d] Sebaot ''[e],
despierta para visitar a todas las naciones!
¡no te apiades de ninguno de los malhechores infieles! Sela.
7 Regresan al anochecer,
aúllan como perros,
y rondan por la ciudad.
8 He aquí, echan espumarajos por su boca,
espadas son ''[f] sus labios ''[g].
9 ¡Pero tú, Yahvé, te ríes de ellos,
te burlas de todas las naciones!
10 ¡'refugio mío'[h], esperaré en ti,
porque 'tú'[i], oh 'Yahvé'[j], eres mi alcázar!
11 'Mi Dios bondadoso'[k] viene a mi encuentro,
'Yahvé'[l] me hace mirar con desprecio a mis adversarios.
12 ¡No los mates, para que mi pueblo no olvide,
dispérsalos con tu poder y humíllalos!
'No les aceptes'[m], Señor, 13 el pecado su boca,

la palabra de sus labios, para que sean heridos en su orgullo.
¡A causa de la maldición y la mentira que profieren,
14 **destrúyelos 'a todos'[n] en tu cólera, para que no quede ninguno!**
Así se sabrá que Yahvé
reina en Jacob
hasta los confines de la tierra. Sela.
15 **[Regresan al anochecer,**
aúllan como perros,
y rondan por la ciudad.
16 **Merodean[o] buscando qué devorar;**
si no se sacian, se quedan toda la noche].
17 **¡Pero yo cantaré tu poder,**
ensalzaré tu bondad a la mañana;
porque tú has sido mi alcázar,
un refugio en el día de la angustia!
18 **[¡Refugio mío, te cantaré,**
porque 'tú'[p], 'oh Yahvé'[q], eres mi alcázar!
Mi Dios bondadoso...]

1 **a** Cf. las notas sobre Sal 57,1 y 58,1.

2 **b** Un manuscrito, el G y el S leen אלהים, que —como atestiguan también algunos manuscritos— habría desplazado a una lectura original יהוה. Pero es preferible seguir el TM.

4 **c** La invocación יהוה sobrepasa los límites del metro (3 + 3) y debe considerarse como una adición.

6 **d** El v. 6aα está sobrecargado métricamente por algunas palabras de relleno. Habrá que suprimir אלהים en favor del antiguo nombre divino יהוה צבאות.

e אלהי ישראל debe eliminarse por ser una interpolación.

8 **f** No hay motivo para sustituir חרבות por חֲרָפוֹת («invectivas»). Cf. también Sal 55,22; 57,5; 64,4. Pero debe suprimirse la preposición ב en בשפתותיהם.

g Como pregunta retórica (Ges-K § 151a), כי־מי שמע («porque ¿quién lo escucha?») rebasa los límites del metro.

10 **h** La variante del v. 18a sugiere que leamos עֻזִּי. Esta corrección del sufijo correspondería mejor al contexto.

i Por razones métricas, habrá que añadir אתה en la invocación de Yahvé (cf. v. 9a).

j En el Salterio elohísta, יהוה es probablemente la lectura que había en este pasaje.

k La lectura אלהי חסדי está sugerida por la variante que hay en el 11
v. 18bβ. El genitivo determina en sentido adjetival la palabra que precede inmediatamente en estado constructo; cf. J. Weingreen, *The Construct-Genitive Relation in Hebrew Syntax*: VT 4 (1954) 50-59.

l Cf. la nota **j**.

m Según la métrica y la estructura del verso, מגננו אדני pertenece 12
al v. 13. Y entonces es ineludible efectuar una corrección. Lo mejor es leer מנעמו מחיל (H. Gunkel, con referencia a Núm 24,11; Job 31,16; Ecl 2,10).

n Si se mantiene el TM (y no hay nada en contra de hacerlo), en 14
este lugar habrá que leer כלם.

o *Ketib* ינועון; *Qeré*: יניעון. 16

p Cf. la nota **i**. 18

q Cf. la nota **j**.

Forma

«La estructura del salmo es extraña» (W. O. E. Oesterley). El v. 15, a primera vista, podría entenderse como una repetición del v. 7; y el v. 18, como un estribillo del v. 10. Además, rudimentos del v. 11 al final del v. 18 (אלהי חסדי) indican que hay también principios de una repetición del v. 11. Ahora bien, por razones de la forma y del género literario del salmo, se excluye la posibilidad de considerar como «estribillos» esas repeticiones. Se trata de variantes dentro del texto. El v. 15 (introducido por ו) ofrece el mismo texto que el v. 7, pero juntamente con el v. 16 introduce una amplificación; el v. 18 se aparta del v. 10 en dos lugares: se lee עזי en lugar de עזו y (en relación con el voto de acción de gracias en el v. 17) leemos אזמרה en el v. 18, en vez de אשמרה (v. 10a). Falta todavía una explicación adecuada de esas variantes (cf. también los Sal 56 y 57).

En el metro predomina la doble cadencia de ritmo ternario: v. 2-7; es verdad que en los v. 5b-6 es necesario seguramente hacer trasposición: (6aα/β-5b/6b).10.11.13b/14aα16-18 (exceptuando אלהי חסדי). El v. 9 tiene el metro 4 + 3; los v. 12-13a tienen el metro 4 + 4. En los v. 7.14 se observan pautas métricas 2 + 2+ 2.

En sus expresiones decisivas el Sal 59 se caracteriza como cántico de oración (תפלה). La invocación de Yahvé en segunda persona, el clamor pidiendo ayuda y las peticiones determinan la

imagen del salmo. Y lo hacen también las descripciones de la angustia originada por las feroces maquinaciones de los enemigos. La petición y el deseo de que Yahvé juzgue y derrote a los malvados, determinan principalmente la sección de los v. 12-14. Cf. anteriormente, Introducción § 6, 2. En detalle observamos la siguiente estructura: v. 2-3, invocación a Yahvé; v. 4-5a, descripción de la angustia y encarecimiento de la propia inocencia; v. 5b-6, apelación a la intervención judicial de Dios; v. 7-8, lamentación por las maquinaciones de los enemigos; v. 9-11, expresiones de confianza; v. 12-14, el orante desea vivamente recibir un veredicto; v. 15-16, variante del v. 7 y ampliación de la descripción de la angustia; v. 17, voto de acción de gracias, que en el v. 18 es referido al v. 11 con una expresión de confianza.

Marco

El orante del salmo es perseguido por enemigos. El arma peligrosa de esos adversarios es la espada de las palabras. Evidentemente, el salmista perseguido, que en los v. 4.5 encarece su inocencia, es calumniado y acusado falsamente de un delito que él no ha cometido. Por el voto de acción de gracias, en el v. 17, nos enteramos de que el salmista —«a la mañana»— quiere dar gracias a Yahvé y tocar instrumentos en su honor por la redención experimentada. Por tanto, ha buscado refugio en el santuario (v. 17) y aguarda durante una noche larga y decisiva la intervención de Dios «a la mañana» (cf. el comentario de Sal 57,9). Nada indica que el cantor del salmo haya sido un rey (en contra de lo que piensa A. Bentzen). La concepción de H. Gunkel de que el salmista «habita entre gentiles» y que eleva su lamento y su petición con un «estado de ánimo típico de un pogrom», se basa en una interpretación errónea del término גוים (v. 9). El Sal 59 pudiera haberse compuesto en los tiempos anteriores al destierro. Guarda estrecha afinidad con las «oraciones de los acusados» (cf. H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, BZAW 49 [1928]). Pero habrá que declarar que toda posibilidad de redescubrir o reconstruir vestigios de la institución del juicio divino, queda obstaculizada por la exuberancia de enunciados acerca de los enemigos. Aquí reside sin duda alguna la problemática del salmo, que se extiende hasta su mismo contenido. Por eso, hay que ser muy prudentes a la hora de valorar este salmo (cf. *infra*).

Comentario

1 Sobre למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. Sobre לדוד cf. Introducción § 4, n.º 2. Sobre מכתם, cf. Introducción § 4, n.º 4. La referencia (secundaria) a la situación traslada el Sal 59 al contexto de los acontecimientos narrados en 1 Sam 19,11.

2-3 La súplica de salvación y protección, expresada en los v. 2-3, hace referencia a la función del santuario de ofrecer asilo. En el santuario, el salmista oprimido y perseguido espera que Yahvé sea משׂגב (v. 10.17) para él. Los enemigos son muchos (sobre los enemigos del individuo, cf. *supra*, Introducción § 10, 4). En los términos que se refieren a los enemigos, observamos claramente un orden ascendente: איבי – מתקוממי – פעלי און – אנשי דמים. Los perseguidores quieren la muerte del salmista; por eso son אנשי דמים (cf. Sal 5,7; 26,9; 55,24).

4-5a En una serie de quejas, el salmista describe la actividad de sus enemigos. Le acechan y están aguardándole. Son עזים (cf. Sal 18,18), hombres «fuertes» que están decididos a inculpar al perseguido. Por eso, en medio de la descripción de queja, se escucha un encarecimiento de la propia inocencia (v. 4b). Sobre esta afirmación de inocencia, cf. el comentario de Sal 7,4ss. פשע es el hecho de «romper violentamente con Dios» (F. Delitzsch), la «rebelión de la voluntad humana contra la voluntad de Dios» (L. Köhler, *TheolAT*³, 160). חטא designa el hecho de «descarriarse» e «ir por el camino equivocado» (L. Köhler, *TheolAT* ³, 158). עון, en el v. 5a, tiene el significado de «intención perversa»; expresa «una intención que no es acorde con la voluntad de Dios» (L. Köhler, *TheolAT*³, 159). Ahora bien, el salmista rechaza todas las sospechas y calumnias. Se está «atacando» a un inocente (sobre este significado de רוץ, cf. Job 15,26; 16,14; Sal 18,30; 62,4).

5b-6 En los v. 5b.6 el orante perseguido apela al Juez Yahvé Sebaot. Sobre el significado del nombre divino יהוה צבאות, que recuerda las tradiciones cultuales de Jerusalén, cf. Introducción § 10, 1. Este יהוה צבאות es el Juez de las naciones (cf. el comentario de Sal 7,8 e Introducción § 10, 1). Esta idea que destaca aquí (y también en el v. 9b) no es específicamente de la época posterior al destierro. No se aplica a «los gentiles», sino que corresponde más bien a las tradiciones sagradas —tradiciones de orientación universal— del santuario de Jerusalén. En עורה («¡despierta!», v. 5b) y en הקיצה («¡despiértate!», v. 6), la invo-

cación emplea «clamores para despertar» cultuales del mito cananeo de la naturaleza, con los cuales se instaba a una divinidad muriente a que se despertara y retornase a la vida (cf. G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, en *F. Delitzsch-Vorlesungen* [1952, 1955] 67s). Claro está que en los salmos del antiguo testamento ha desaparecido por completo el trasfondo mitológico de esos clamores para despertar. Las fórmulas sirven ahora para exhortar a Yahvé a que intervenga eficazmente en favor de un perseguido inocente. Esta intervención de Yahvé se demostraría por el hecho de que los בגדי און («malhechores infieles»; cf. Sal 25,3) no obtuvieran clemencia.

-8 En la lamentación de los v. 7-8 se comparan los enemigos del salmista con perros salvajes que, entre aullidos, recorren por la noche la ciudad: «imagen plástica de lo que es una actividad repulsiva, egoísta y odiosa» (F. Nötscher). La variante del v. 15 tiene en el v. 16 una ampliación de la imagen: los perros salvajes buscan ansiosamente algo que devorar, y si no lo encuentran, se quedan toda la noche por las zonas pobladas de la ciudad. En el v. 8 el cantor del salmo pasa de la imagen a la realidad significada por ella: los ansiosos perseguidores echan espumarajos por su boca (יביעון). הביע designa las palabras hinchadas y grandilocuentes de los calumniadores (cf. a propósito de הביע como expresión de una manera violenta de hablar: Sal 19,3; 78,2; 119,171; 145,7). Las palabras de los adversarios traen la muerte, cual espadas (sobre esta imagen, cf. Sal 55,22; 57,5; 64,4).

1 En las expresiones de confianza de estos versículos, el salmista, en una imagen visionaria heredada de la tradición cultual de Jerusalén (cf. Sal 2,4), contempla cómo Yahvé se ríe y burla de los ataques de todas las naciones que se alzan contra él. El marcado antropomorfismo que aparece en esta imagen ilustra intuitivamente el dominio de Yahvé sobre el universo y la reacción soberana de Dios, que no sale aún de su ocultamiento pero que repele ya toda resistencia. El orante confía en Yahvé. Contra los «hombres fuertes» (עזים; v. 4), Yahvé es para el salmista «refugio» (עזי) y «alcázar» (משׂגבי; v. 10); él es אלהי חסדי, el Dios compasivo por su bondad. Gracias a este Dios, el orante ha llegado finalmente a sentirse justificado y victorioso y a poder mirar de arriba abajo a sus enemigos. En el v. 12 todas estas expresiones de confianza se traducen a un deseo, sumamente concreto, de juicio sobre sus enemigos.

El hecho de que Yahvé trate con bondad y misericordia a una persona (v. 11a), se hace patente siempre en el antiguo tes-

tamento mediante la victoria que esa persona obtiene sobre sus enemigos. Son muy peculiares las peticiones y demandas que se formulan en los v. 12-14. Al enemigo no se le debe dar muerte en seguida. El final rápido de los adversarios podría olvidarse o no comprenderse bien en el sentido que tiene como signo de la justificación de la persona perseguida y calumniada. Por tanto, el v. 12 no expresa un impulso inhumano sino el ardiente deseo de que se haga visible en todas partes la demostración de la intervención de Dios, y que esta demostración tenga efectos duraderos. Si al enemigo se le «dispersa» y se le humilla y luego se le aniquila por la cólera divina, entonces todo el mundo llegará a conocer que ha habido una intervención de Dios en favor de la justicia (v. 14). La petición, expresada ya en el v. 6b, de que Yahvé no perdone a los enemigos del orante, halla su más viva expresión en los v. 12b.13. Yahvé no debe tener en cuenta las acusaciones (pecadoras) que ellos profieren, sino que debe golpear a esos orgullosos con un destino mortal. Aquí habrá que presuponer la situación de que los hostiles acusadores se hallan también presentes en el recinto del santuario, juntamente con el perseguido, y aguardan el veredicto divino. Persiguieron al salmista con maldiciones y calumnias. Ahora tiene que quedar bien patente a quién se le da la razón. La palabra del sacerdote que anuncie la respuesta divina a la oración del perseguido, debe ir acompañada del signo exterior de la aniquilación del culpable. Es digno de tenerse en cuenta el empleo de ידע («conocer») en el v. 14. «Este es también un lugar en el que el enunciado de algo que se ha llegado a conocer, queda corroborado por un suceso que sirve como signo y prueba» (W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel*, ATANT [1954] 56). Es también significativo el recurso del orante (en el v. 14) a las concepciones cultuales que eran tradicionales en Jerusalén. El hecho de que Yahvé «reina» (cf. Jue 8,23) en Jacob y de que este reinar se hace patente en veredictos judiciales, es un hecho que debe saberse en todo el mundo hasta sus mismos confines, porque el Dios de Israel es Juez del universo o Juez de las naciones (cf. Introducción § 10, 1).

El vivo deseo de juicio, expresado por el orante en los v. 12-14, y que no raras veces se ha atribuido a los impulsos de un deseo de venganza, ha sido objeto de las más diversas reflexiones y valoraciones. Y, así, Kant en su tratado *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (trad. cast.: *La religión dentro de los límites de la mera razón*) se planteó repetidas veces la siguiente pregunta: «La moralidad ¿debe in-

terpretarse con arreglo a la Biblia? ¿o es, más bien, la Biblia la que debe interpretarse con arreglo a la moralidad?». Tal pregunta quiere hacer frente a declaraciones extremadas de la exégesis bíblica que pretenden ampararse en la inspiración. Y, así, J. D. Michaelis pudo decir lo siguiente: «Los salmos están inspirados. Si en ellos se implora castigo, esa petición no puede ser injusta, y no podemos tener moralidad más santa que la de la Biblia... Me parece extraño el querer censurar a los salmos por un oscuro pasaje del sermón de la montaña; algunas veces se dice que la moralidad del antiguo testamento era imperfecta; otras veces se achacan a los salmos no sé qué interpretaciones. Los que así lo hacen, piensan a menudo ellos mismos como los salmos, a pesar de que censuran tan fácilmente la moralidad de los mismos» (J. D. Michaelis, *Moral* [ed. C. F. Stäuding, 1872] II, 202s). Cf. O. Kaiser, *Kants Anweisung zur Auslegung der Bibel*: NZST 11/2 (1969) 125-128.

Haremos bien en librar por completo a los llamados «salmos imprecatorios» (o «salmos de los enemigos») de todas esas afirmaciones llenas de sutilezas duras y escandalosas que crean tensión entre la «inspiración» y la «moralidad». Quede bien claro que únicamente se logrará una comprensión objetiva de los enunciados de los salmos, cuando los entendemos a la luz de lo que se dice en el v. 14. El conocimiento «de que Yahvé reina en Jacob hasta los confines de la tierra» no podía adquirirse en el antiguo testamento sino mediante una demostración de la actuación de Dios. Esta idea profunda tendrá que servirnos de punto de partida (cf. «Finalidad»).

17 Si prescindimos de las variantes que hay en los v. 15-16 y en el v. 18, veremos que el v. 17 nos traslada ya a la situación del cántico de acción de gracias. El cantor del salmo expresa un voto de acción de gracias. Resonarán el júbilo y el cántico, cuando Yahvé «llegue a ser refugio», cuando haya dado muestras de ser el Juez que protege e interviene. A propósito de לבקר («a la mañana», «al alba»), cf. el comentario de Sal 57,9.

Finalidad

Desde lo más hondo de la calumnia y la persecución, una persona falsamente acusada acude a Yahvé pidiendo ayuda. Los enemigos pretenden dar muerte al salmista y apartarlo de Yahvé. Por eso, la apelación de los v. 5b-6 pide a Dios que intervenga como Dios vivo. Es tenebrosa y abominable la imagen de esos enemigos ansiosos de dar muerte, que son poderes abismales. Pero en lo más profundo de una persecución sin salida se despierta (por decirlo así, como respuesta y eco del grito para despertar, lanzado en los v. 5b-6) la confianza en el poder de Yahvé:

un poder que es muy superior al mundo y a todos los enemigos. El Juez de las naciones, como *deus praesens*, es מִשְׂגָּב: refugio y alcázar protector para el que se halla cercado por poderes tenebrosos.

En el antiguo testamento la salvación de Dios es eficaz en la historia; con manifestaciones que tienen valor de signo, esa salvación hace su entrada en este mundo y pronuncia y ejecuta el veredicto justificador. En este supuesto hay que entender los v. 12-14 (cf. el comentario del Sal 58, «Finalidad»). No es un cruel deseo de venganza el que dicta las peticiones y demandas, sino el anhelo de que no pase inadvertido ni llegue a olvidarse en Israel (v. 12a) el reinado de Dios que se hace patente en el juicio divino, sino que se conozca y se divulgue en el mundo entero.